

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
Departamento de Lógica y Filosofía Teorética



**TESIS DOCTORAL**

**Por una estética menor: la amistad política entre Gilles  
Deleuze y Michel Foucault**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Belén Quejigo Sánchez-Guijaldo**

Director

**José Luis Pardo Torío**

Madrid

Ed. electrónica 2019



**UNIVERSIDAD  
COMPLUTENSE  
MADRID**

**TESIS DOCTORAL**

**POR UNA ESTÉTICA MENOR:**

**LA AMISTAD POLÍTICA ENTRE GILLES DELEUZE Y MICHEL FOUCAULT**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTORA**

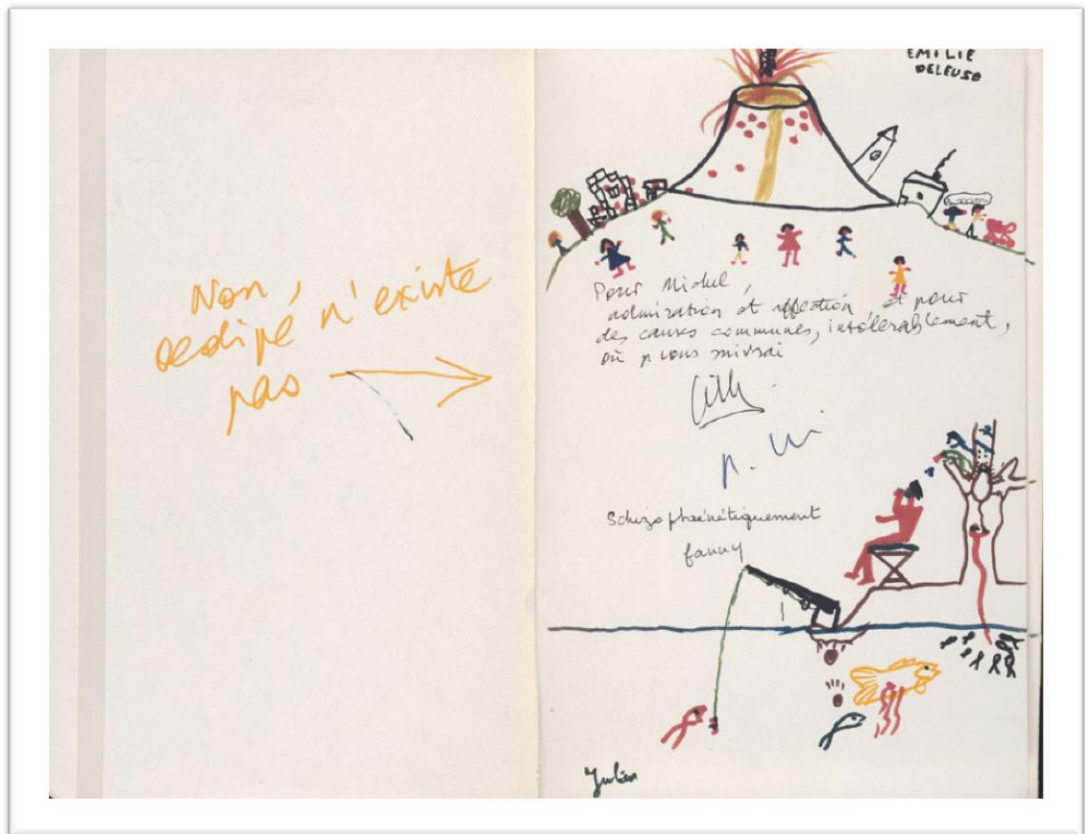
**POR BELÉN QUEJIGO SÁNCHEZ-GUIJALDO**

**DIRECTOR: JOSÉ LUIS PARDO TORÍO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE LÓGICA Y FILOSOFÍA TEORÉTICA**

**MADRID, 2019**



Regalo de los hijos de Gilles y Fanny Deleuze a Michel Foucault en 1973.

Archivos IMEC. París.

“Edipo no existe”

“Para Michel, admiración, afecto.

Por las causas comunes –intolerables- en las que te acompañaré siempre”.

Gilles Deleuze

“Esquizofrénicamente”

Fanny Deleuze

**Fidelidad, constancia, resistencia, acaso perennidad,  
éstos son los rasgos de la amistad o,  
al menos, los dones que a mí me ha concedido.**

**(Blanchot)**

**No retroceder ante lo que toda amistad conlleva de político.**

**(El Comité Invisible)**

## AGRADECIMIENTOS

**La presente tesis doctoral ha sido realizada gracias a la beca de Jóvenes Talentos Investigadores Santander-CRUE y a la Secretaría de Relaciones Exteriores de México.**

La redacción de este relato doctoral hubiera sido imposible sin la condición de extranjería y la expedición continua de visados de residencia temporal que me colocaban en los márgenes de la Institución y la Academia y en la marginalidad de los saberes y estudios de la investigación universitaria. En los umbrales de estos mapas caducos, las tiradas de dados han creado constelaciones inolvidables conduciéndome al azar al encuentro con **Amparo Rovira**, un pez maravilloso dentro del océano cuyo aleteo marino ha dado fuerza a estas páginas con su compañero de resistencias, **Salvador Feliú**. Por supuesto, a **Elia Espinosa**, ingeniera de dioses como el pulidor de lentes con el que comparte apellido, del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). También a **Bolívar Echeverría**, Catedrático de la Facultad de Filosofía de la UNAM que falleció pocos días antes de mi regreso a España y que me brindó la oportunidad de conocer –aunque fuese nada más que un instante- al extinguido terceto Juan Gelman, José Emilio Pacheco y Gabriel García Márquez. Por supuesto, dedicar mi trabajo a **Safaa Fathy**, perpetua extranjera y directora del Collège de Philosophie en París, que no sólo me abrió las puertas de la Université de La Sorbonne y el Collège de France, sino también las de su propio hogar.

Por último, ninguna de estas letras sería posible sin el apoyo de **José Luis Pardo**, Catedrático de Corrientes actuales de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Como cualquier enunciado no llega a enunciar nunca la cosa, y aún menos el afecto, sólo me queda agradecerle su ánimo cuando no quedaba ánimo ni fuerzas para continuar en este incesante esquema provisional que no deja de ser a día de hoy un borrador inacabado.

**Este ensayo va dedicado a todo aquel que se haya sentido extranjero.**

*A la amistad con Carmen,*

*Inma,*

*Ana,*

*Hernán,*

*Silvia,*

*otra Silvia,*

*Amanda,*

*Vicente,*

*Diego,*

*Alejandra,*

*Roberto,*

*Isaí,*

*Dánivir,*

*...*

*En otro orden de afectos,*

*A mis madres,*

*A mi padre*

*y a mis hermanos.*

*También, por supuesto, a ti.*

#### **“Menor”. NOTAS DE USO. MARÍA MOLINER.**

Aunque lógicamente menor equivale siempre a “más pequeño”, en el uso no se emplea menor cuando se trata de magnitudes corpóreas; se dice “mi hijo es mejor que el tuyo”, refiriéndose a la edad, pero no refiriéndose al tamaño del cuerpo. Menor no suele usarse tampoco con el artículo neutro; en vez de “lo menor” se dice “lo más pequeño” o “las cosas más pequeñas”: no “lo menor pasa a través del cedazo” sino “lo más pequeño...”. En algunos casos forma expresiones estereotipadas: “Embarcaciones menores”.

#### **“Pequeño”. NOTAS DE USO. MARÍA MOLINER.**

Aplicado a otras magnitudes no corpóreas, no se dice “más pequeño”, sino “menor”, no se dice “de intensidad más pequeña” sino “de menor intensidad”. Su otra raíz es “micro” (pequeño).

Reducido, diminuto, menudo, minúsculo, inapreciable, imperceptible, cuco, enano, exiguo, leve, ligero, raquítico, desmedrado, insignificante, ínfimo, ridículo, humilde, reducido, breve, limitado.

## ÍNDICE

ADVERTENCIAS .....	10
RESUMEN EN ESPAÑOL .....	11
RESUMEN EN INGLÉS .....	14
INTRODUCCIÓN: Objetivos, estado de la cuestión y metodología .....	17

### PARTE I

#### CÓMO CADA UNO DE NOSOTROS ERA VARIOS, EN TOTAL SIEMPRE ÉRAMOS MUCHOS

De la amistad como forma de vida: hacia una teoría de las nociones comunes o qué es una amistad política .....	28
¿Qué importa quién habla? La concepción del concepto “filosofía” en ambos autores .....	35

### PARTE II

#### CARTOGRAFÍAS DE LA CAUSA COMÚN

La muerte como umbral de la amistad .....	59
<b>Orden cronológico-objetivo .....</b>	<b>62</b>
Obras completas de ambos autores comparadas cronológicamente .....	62
Monografías deleuzianas y fundadores de discursividad foucautianos (autores tratados en ambas obras) .....	65
Textos <i>menores</i> comparados cronológicamente .....	66



<b>Orden anacrónico-subjetivo .....</b>	<b>71</b>
Textos comunes .....	71
Textos espejo .....	75
Conceptos espejo .....	81
Textos lupa .....	88
Conceptos lupa .....	89
Textos resumen .....	90
Textos homenaje .....	91
Textos conflicto .....	94
Relación y traducción de textos conjuntos no publicados en español y relación con otros textos .....	102

### **PARTE III**

#### **DEL INTELLECTUAL UNIVERSAL A LOS INTELLECTUALES COLECTIVOS**

La experiencia compartida del GIP .....	115
---	-----

### **PARTE IV**

#### **SABER Y PENSAR:**

#### **DE UNA EPISTEMOLOGÍA PEQUEÑA A UNA ONTOLOGÍA MENOR**

Michel Foucault, filósofo de lo pequeño .....	138
Gilles Deleuze, filósofo de lo menor .....	179

### **PARTE V**

#### **MICROFÍSICA Y MICROPOLÍTICA:**

#### **DE UNA POLÍTICA DE LO PEQUEÑO A UNA POLÍTICA DE LO MENOR**

En realidad Mayo del 68 no tuvo lugar: Gilles Deleuze y lo político .....	230
Un peligro que seduce: Michel Foucault y lo político .....	234
Por una resistencia mínima .....	241

Mourir à Madrid .....	246
Aller à Madrid .....	249
De las sociedades disciplinarias a las sociedades de control .....	251

## EPÍLOGO

### POR UNA ESTÉTICA MENOR (n-1)

El arte es largo y, además, no importa .....	260
Algún día el siglo será deleuziano .....	275
Por una estética menor .....	278

## CONCLUSIONES

Amistad del pensamiento, pensamiento de la amistad .....	298
--	-----

## ANEXO

### TEXTOS INÉDITOS TRADUCIDOS

“Michel Foucault y Gilles Deleuze quieren descubrir el verdadero rostro de Nietzsche” .....	301
Introducción general (Gilles Deleuze y Michel Foucault) de las <i>Obras filosóficas completas de Nietzsche</i> .....	305
“La vida: la experiencia y la ciencia” .....	308
“Ir a Madrid” .....	313

<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>315</b>
---------------------------	------------

## **ADVERTENCIAS**

El sistema de citación incluirá en las notas al pie de página la edición española o francesa (según corresponda) con su correspondiente editorial, lugar, año de edición y paginación.

En el caso de los cursos orales de Deleuze que no disponen de traducción al español, se optará por ofrecer una traducción propia y una referencia a dicho curso. En estos casos la cita incluirá la fecha del curso correspondiente. También, en el caso de Deleuze me he centrado especialmente en las ediciones españolas dadas las traducciones del director de la presente, José Luis Pardo.

Tan sólo aparecerán referencias a obras francesas correspondientes a los *Dits et écrits* de Michel Foucault que no cuentan con traducción al castellano e incluso algunos de ellos se anexan al final del presente trabajo como material de investigación y consulta.

Las citas y referencias, así como las notas al pie de la presente tesis doctoral estarán escritas y referenciadas según autor, obra y página, cuyas referencias exteriores (editorial, traducción, lugar y año) se podrán encontrar en las bibliografías principales y secundarias al final del trabajo doctoral.

## RESUMEN EN ESPAÑOL

### ***Por una estética menor: la amistad política entre Gilles Deleuze y Michel Foucault***

#### **Introducción**

Hablando en general, el tema central de la tesis será la amistad como concepto básico del pensamiento y, hablando en particular, el tema que se desarrollará será la “causa común” que une a los dos filósofos a partir del acontecimiento de Mayo del 68. Dicha causa común es la razón por la que filosofía de Gilles Deleuze y Michel Foucault pueden ser narradas paralelamente desde la importancia del concepto “amistad” filosófica e incluso, política, y que puede traducirse como la lucha contra “lo intolerable”. Esta lucha se transforma en el concepto de “resistencia” siguiendo la máxima foucaultiana: “Donde hay poder hay resistencia”, creando así nuevas formas de subjetividad y dando lugar a dos clasificaciones básicas: por un lado, la clasificación corporal—para hacer de la vida una obra de arte— y por otro, la clasificación sociopolítica—para introducirnos a un modo de vida no fascista— y generar una nueva forma de subjetividad y comunidad desde la amistad y el arte.

Según Foucault y Deleuze existe un “microfascismo”, un fascismo cotidiano (en el plano corporal) que produce posteriormente unos efectos de fascismo macropolíticos (en el plano sociopolítico). Para ello, nos hemos basado directamente en textos menores como *Introducción a un modo de vida no fascista* escrito por Foucault como Prólogo a la edición americana de *Capitalismo y esquizofrenia: El AntiEdipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari, y *Micropolítica y segmentaridad* en el segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia: Mil Mesetas*, puesto que no se cuentan con estudios previos sobre el tema en concreto aunque han servido de ayuda las biografías de ambos autores escritas por Macey, Dosse, Agamben y Eribon que hablan brevemente de la amistad de ambos.

La tesis secundaria sería mostrar que el microfascismo se produce desde técnicas de organización del tiempo y del espacio que invisibilizan y se naturalizan (la disciplina, la vigilancia y la sanción se vislumbran naturales a través de fines filantrópicos: la seguridad, la higiene, bienestar...) puesto que el poder, según ambos autores, no sólo es negativo (reprime, rechaza, castra) sino que también es algo positivo (crea, produce, perfecciona, construye) y se introduce en los cuerpos desde técnicas disciplinarias (individualizantes y colectivas) como la Anatomopolítica y la Biopolítica siendo sus formaciones tanto discursivas (leyes, mandatos, marcos legales, ejército) como no discursivas (cárceles, panópticos, cámaras de seguridad).

Así, del mismo modo que puede construirse (crearse) una forma de subjetividad (sensibilidad) micropolítica y macropolítica fascista, también puede generarse una línea de fuga artística que nos aleja de la forma de vida imperante, a la que denominamos “estética menor”, traduciendo “estética” por el término griego “aesthesis”, es decir, sensibilidad.

### **Síntesis: Objetivos y resultados**

Utilizamos el método genealógico, un método de trabajo que el propio Foucault dejó como legado siguiendo a Nietzsche como novedoso dentro de la realización de una tesis doctoral para extraer una “ontología del presente” que nos haga comprender por qué en este determinado momento estamos viendo el renacer del fascismo (corporal y sociopolítico) y al mismo tiempo, crear nuevos procesos de resistencia ante nuevas formas de poder aún no estudiadas. En definitiva, se trata de comprender la misión que Michel Foucault y Gilles Deleuze dejaron abierta: comprender el acontecimiento bajo cuyo signo hemos nacido.

Para dicha genealogía se han visitado Archives IMEC (Institute de mémoires de l'édition contemporaine, Centre Michel Foucault en París y San Francisco, Bibliothèque National de France, Biblioteca Nacional de España, Instituto de Investigaciones Estéticas, Hemeroteca Nacional de España, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en

México, además de la lectura pormenorizada de temas al respecto a través de monografías y artículos de investigación sobre la obra de ambos autores.

Para la realización, la redacción y la comparación de las obras para justificar la amistad y la causa común que une a ambos autores se ha dispuesto una serie de conceptos y cronologías afines de sus obras a través de dos criterios: un orden crónico-objetivo y un orden anacrónico-subjetivo como puede verse en el índice de la presente tesis doctoral.

### **Conclusiones**

Las conclusiones a las que se llega en la presente tesis doctoral serán de diversa índole. En primer lugar, comprender por qué se ha realizado una tesis “a dúo”, es decir, de dos pensadores. De modo que la primera conclusión que encontramos es la comprensión de que sólo se puede pensar en diálogo con otros y en la amistad entre iguales, y al mismo tiempo, subrayar la importancia de la amistad a la hora de “pensar de otra manera” (*penser autrement*), que es, en definitiva, uno de los propósitos de ambos autores.

Por otro lado, se intenta mostrar cómo las obras de Gilles Deleuze y Michel Foucault están íntimamente relacionadas entre sí y cómo la convivencia dentro de un mismo espacio-tiempo les lleva en muchos casos a un saber (Foucault) o una ontología (Deleuze) si no igual, al menos muy semejante. Es por ello que estudiamos el campo del saber, la política, la locura-esquizofrenia y, por último, el arte.

Por último, el arte nos servirá de conducto para crear nuevas formas de habitar y resistir contra lo intolerable. Sin embargo, el arte que estudiaremos será un “arte menor” que tiene que ver con la concepción de la vida como obra de arte y con el nacimiento del arte de performance como expresión de una metafísica de la presencia y la resistencia.

## RESUMEN EN INGLÉS

### *To a minor aesthetic:*

#### *political friendship between Gilles Deleuze and Michel Foucault*

### Introduction

In general lines, the main theme of this thesis will be friendship as a basic concept of the thinking and, more in particular, the theme that will be developed is going to be the “common cause” that links both philosophers after the events happened in May 1968. This “common cause” is the reason why the thinking of Gilles Deleuze and Michel Foucault can be explained in a parallel way from the importance of the concept of “philosophical friendship” or even “political friendship” and that can be interpreted as the fight against “the intolerable”. This fight is transformed in the concept of “resistance” following Foucault’s key idea: “where there is power, there is also resistance” therefore creating new forms of subjectivity and being the inception of two basic classifications. In one hand the corporal classification -transforming life into a piece of art- and on the other hand the sociopolitical classification -to introduce ourselves in a non-fascist way of life- and generate a new form of subjectivity and community after friendship and art.

According to Foucault and Deleuze, there is a “micro-fascism”: an everyday fascism that produces a posteriori some effects of macro-political fascism (on the sociopolitical shot). To prove this, we have based our research on various minor texts as *Introduction to the non-fascist life* written by Foucault as a prologue to the USA edition *Capitalism and schizophrenia: Anti-OEdipus* by Gilles Deleuze and Félix Guattari, and “Micropolitics and segmentarity” included in the second volume of *Capitalism and schizophrenia: A Thousand plateaus*, since there are no previous studies about this particular theme even though the biographies written by Macey, Dosse, Agamben and Eribon have been extremely helpful since they address briefly the friendship between them.

The secondary thesis will be to prove that micro-fascism is created from techniques of organization of time and space that become invisible and natural (discipline, vigilance and sanction are considered normal because of philanthropic purposes: security, hygiene, well being) since Power, according to both authors, is not only negative (suppresses, rejects, castrates) but also positive (creates, produces, perfects, builds) and is introduced into the bodies using disciplinary techniques (individual and collective) like Anatomopolitics and Biopolitics, and taking discursive forms (laws, rules, legal settings, army) or non discursive forms (prison, panopticon, security cameras).

Therefore, in the same way that a fascist micro politic and macro politic way of subjectivity can be created, there can be also an artistic path of escape that drives us far away from the ruling way of life, that we will call “minor aesthetic”, were “aesthetic” is translated from the Greek word “aesthesis”, as “sensitivity”

### **Abstract: goals and results**

We will use the genealogical method, Foucault’s legacy working method that he used as following Nietzsche as a new way of elaborate a PhD to extract an “ontology of the present” that will help us understand why in some particular moments we are attending the revival of fascism (corporal and sociopolitical) and at the same time, creating new processes of resistance again new forms of power that haven’t been analyzed yet. In the end, this will be to understand the mission that Michel Foucault and Gilles Deleuze started and left unfinished: to understand the events of our time.

In order to elaborate this genealogy, we have visited the Archives IMEC (Institute de mémoires de l’edition contemporaine, Centre Michel Foucault en París y San Francisco, Bibliothèque National de France, Biblioteca Nacional de España, Instituto de Investigaciones Estéticas, Hemeroteca Nacional de España, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en México, apart from a detailed reading of



related themes through monographies and papers about the works of these two authors.

To achieve, redact and compare the works that serve to justify the friendship and the common cause linking both authors, we have dispose a series of concepts and chronologies of their works using two criteria: an objective-chronological order and a subjective-anachronistic order, as we can observe on the index of the this PhD.

## **Conclusions**

The conclusions this PhD establishes are of various sorts. First of all, to understand why this has been a “duo” thesis, this is, about two thinkers. The first conclusion we will settle is that thinking can be only understood as a dialogue with others and friendship between equals, and at the same time, to underline the idea of friendship as a trigger for “thinking in a different way” (*penser autrement*), which is in the end, one of the main purposes of both authors.

On the other hand, we try to show how the works of Gilles Deleuze and Michel Foucault are intimately related between them and how cohabitation in a same space-time drives them in many cases towards a “knowledge” (Foucault) or an “ontology” (Deleuze) if not equal, at least very similar. This is the reason why we study the field of knowledge, politics, madness-schizophrenia and eventually, art.

Finally, art will serve us as a path to create new forms of living and resisting against the intolerable. However, the art we will study is going to be a “minor art”, more related with the conception of life as a piece of art and the birth of performance art as an expression of a metaphysics of the presence and resistance.

## INTRODUCCIÓN : Objetivos, estado de la cuestión y metodología.

Claire Parnet: ¿Podemos decir que tú, Félix y Foucault, formáis redes de conceptos, como redes de resistencia, como una máquina de guerra contra un pensamiento dominante o contra lugares comunes?

Gilles Deleuze: Sí ¿por qué no? Estaría muy bien si fuera cierto, estaría muy bien... en todo caso, la red es desde luego la única... el único – si no se forman escuelas, sólo queda el régimen de las redes, de las complicidades. Por supuesto, siempre ha sido así por otra parte, en todas las épocas... Por ejemplo, lo que se conoce como romanticismo alemán, o el romanticismo en general es una red; lo que se conoce como dadaísmo es una red.

Claire Parnet: ¿Redes de resistencia?

Gilles Deleuze: Eso es. La función de la red es resistir, sí; resistir y crear<sup>1</sup>.

A pesar de tratarse de dos filósofos contemporáneos cuya excesiva proximidad con nuestro presente llegue a relatar lo que estamos a punto de no-ser, el objetivo principal de la tesis doctoral será mostrar la causa común que unió y que también separó su pensamiento, así como generar una nueva bibliografía al respecto de la amistad política entre ambos autores dada la escasa producción de esta sobre el tema en cuestión.

La metodología se centrará en la relación de conceptos a través del encuentro de los filósofos. Esta cronología tendrá criterios fundamentalmente **cronológicos-objetivo** como veremos más adelante, pero también los contruidos a partir de la lectura en paralelo de ambos autores al que llamaremos el criterio **anacrónico-subjetivo**.

---

<sup>1</sup> DELEUZE, G., *El Abecedario*.

“Junto con Guattari y Foucault, Deleuze participó en un centro gauchiste de investigación en urbanismo, se unió al trabajo del GIP y apoyó la acción más directa de los militantes maoístas y también defendió los nuevos estilos de vida que surgían en la contracultura, desde el uso de drogas en las comunas hasta los primeros pasos del movimiento francés de liberación gay”. MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*, pág. 263.

En este punto, tenemos qué aclarar qué significa el término “encuentro”. Si seguimos a uno de nuestros pensadores, los encuentros<sup>2</sup> entre filósofos independientes se dan, como dice Deleuze<sup>3</sup>, en una zona ciega. Pero ¿cómo averiguar qué relaciones y qué espacios componen esa zona ciega eternamente entre un entretiempos, condenada a una especie de no-lugar? ¿Cuáles son los criterios que basen esta amistad filosófica y política *aparalela*? ¿Qué por qué tratar esa relación, que por qué mezclar Foucault con Deleuze y no Foucault con Bourdieu o Deleuze con Derrida? ¿En qué sentido crean Deleuze y Foucault una filosofía contemporánea? ¿Su amistad y sus lecturas se cruzan, traspasan y crean un pensamiento radicalmente nuevo sobre lo que somos y estamos a punto de no-ser? ¿Se puede extrapolar un pensamiento para describir la atmósfera de una época determinada través de una ontología del presente y la búsqueda de los conceptos creados en la filosofía?

Resulta interesante no centrarse en un autor sino en dos para comprender qué tiene de común una época desde sus concepciones de la filosofía, aunque sólo sea de un periodo determinado y un contexto particular siguiendo así el consejo de Deleuze para pensar a dúo, aunque ese dúo sea ficticio y no haya existido nada más que en contadas ocasiones como veremos más adelante. Sin embargo, la tesis central será comprender el presente de estos dos pensamientos, qué era lo que les unía y lo que les distanciaba, qué hace que tengan textos similares y compartan ciertas *nociones comunes* ya que, además de en el regalo de los hijos de Gilles y Fanny Deleuze, en varios sitios se señala la idea de que lo que les unía era una máxima que repite Deleuze de que “más que objetivos se trataba de una causa común”<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Según Didier Eribon en *Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992. El primer encuentro en 1952 entre Gilles Deleuze y Michel Foucault no tuvo ningún éxito. Deleuze había ido a Lille a ver a Bamberguer y éste lo llevo a que escuchara a Foucault en el seminario de la Facultad de Letras donde impartía un curso sobre Psicoanálisis, psiquiatría existencias y los fisiologistas soviéticos. “Será su primer encuentro: Jean-Pierre Bamberger los invita a ambos a cenar a su casa. La velada no resulta un éxito. Deleuze y Foucault no consiguen conectar. Y tendrían que transcurrir muchos años antes de que sus caminos vuelvan a cruzarse”, pág. 95.

<sup>3</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 69.

<sup>4</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 138.

Resulta fundamental esta relación para entender el presente en el que estamos, pues consideramos imprescindibles los estudios de Foucault sobre las epistemes y los conceptos que Deleuze reactualiza desde sus monografías, es decir, el estudio ontológico sobre lo que hay, para poder realizar un borrador sobre lo que puede hacerse en tres niveles: ontológico, político-social y estético.

De modo que la pregunta fundamental será, ¿cuál era su causa común?

Dicha causa común será doble, como el desdoblamiento de esta tesis doctoral: por un lado, la lucha contra “lo intolerable” y por el otro, Mayo del 68. Por esa razón, la última parte del escrito antes de las conclusiones versará sobre las sociedades disciplinarias para entender lo que son las sociedades de control en Deleuze fundamentales ambos conceptos para entender qué somos hoy en día, qué tipo de sociedad está emergiendo y cuáles son los mecanismos que nos dominan. Durante todo el escrito subyace la causa común que es también doble; la lucha contra el fascismo y el acontecimiento bajo el cual piensan el pensamiento: la muerte de Dios.

Hay una causa común y profunda que les une, a saber, la lucha contra el fascismo cotidiano o “lo intolerable” –más tarde llamado *microfascismo*- y cómo, con ese gran obstáculo, puede crearse una línea de fuga y hacer de la vida una obra de arte, es decir, cómo pueden encontrarse líneas de fuga pese a las formaciones rígidas y las instituciones, en qué consiste constituirse como sujeto, qué dispositivos se ponen en marcha y cómo puede uno cuidar de sí mismo.

Probablemente, esta causa común comenzó con el nombre de Nietzsche<sup>5</sup> y desde entonces, como señala Miguel Morey, “son profundamente cómplices”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> “Foucault leyó el Nietzsche y la Filosofía de Deleuze y se sintió, naturalmente, sorprendido por la semejanza de sus intereses filosóficos. De inmediato intentó que en Clermont-Ferrand contrataran a Deleuze. Su esfuerzo fracasó (tal y como posteriormente, el que hizo para que lo contrataran en Vincennes) pero se conocieron y se hicieron muy amigos. ‘No fue sólo cuestión de comprensión mutua o de acuerdo intelectual’ recordaba Deleuze más tarde, ‘sino de intensidad, de resonancia, de acorde musical’ Tentaron juntos los límites de la razón en sus escritos, gozaron con la fluidez amorfa y buscaron palabras exactas para evocar una irrealidad que se comunica, como un virus cognitivo al

He aquí la anécdota:

“Cuando Vuillemin accede al Collège de France, se pregunta quién podría sustituirle. Foucault sugiere el nombre de Deleuze. Foucault y Deleuze no se han vuelto a ver desde que cenaron juntos en Lille, casi diez años antes. Pero Deleuze acaba de publicar un libro que, por supuesto, ha llamado la atención de Foucault. En aquella época, Deleuze es un historiador de la filosofía de estilo bastante clásico, aunque empieza a verse despuntar ya la originalidad que impregnará su obra posterior. Cuando sale su estudio *Nietzsche y la Filosofía*, que llama mucho la atención en los ambientes profesionales y que apasiona a Foucault, sólo lleva publicado un librito sobre Hume. Vuillemin se muestra totalmente de acuerdo con esta sugerencia; escribe a Deleuze, que se recupera de una grave enfermedad en el campo, en el Lemosin, muy cerca de Clermont. Así que, al poco, viene a la ciudad para pasar el día con Foucault y Vuillemin. El encuentro transcurre muy bien, y todo el mundo está muy satisfecho”. Sin embargo, Garaudy, usurpa la plaza a Deleuze y Foucault comienza una lucha contra el en el departamento, “Ha derrotado al enemigo. Y también se ha ganado un amigo. Pues para esas fechas se inicia su relación con Deleuze, que finalmente ha conseguido una plaza en Lyon. Se ven con regularidad cuando Deleuze viene a París. Y sin por ello convertirse en íntimo, sus relaciones son lo suficientemente fuertes como para que Foucault preste en más de una ocasión su apartamento a Deleuze y a su esposa cuando se ausente de París”<sup>7</sup>.

---

entendimiento y a la gente a través del lenguaje. Después de 1962, cada uno seguía de cerca la obra del otro, leía los libros cuidadosamente, los comentaba, buscaba en ellos desafío e inspiración para cavar más hondo y avanzar más en un esfuerzo concertado para destruir el sentido común en cuando asignación de identidades fijas, como decía Deleuze. Los acontecimientos de mayo de 1968 ahondaron la alianza filosófica y política de los dos hombres (...) Arrastrado por el movimiento estudiantes, Deleuze como Foucault, acogió de buen grado la multitud de grupos nuevos que se entregaban a experimentar con la fluidez amorfa. Inició una larga y fructífera colaboración con el psicoanalista Félix Guattari, un neomarxista y crítico militante del freudianismo ortodoxo. MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*, pág. 262.

<sup>6</sup> MOREY, M., Introducción a *Foucault* de Gilles Deleuze, pág. 11.

<sup>7</sup> ERIBON, D., *Michel Foucault*, pág. 189-190.

La unión Deleuze-Foucault es más que una amistad filosófica, es una amistad política que da cuenta de lo que estamos a punto de no-ser, como ya hemos señalado, y si bien no podemos hacer calcos filosóficos ni políticos de situaciones (no podemos olvidar que pese a la cercanía en el tiempo con ellos, no habitamos ni pertenecemos al mismo tiempo ni espacio), sí podemos extraer fuerzas de ellos para continuar la tarea de un pensamiento de la diferencia que prioriza la topología, las cartografías y los mapas, y no aquello que la historia de la filosofía había priorizado: los universales, las jerarquías y los calcos.

Sin embargo, pese a lo que pueda parecer al tratarse de dos autores –aunque normalmente resuenen muchos más- tampoco se trata de un sistema dialéctico ni binario, no basta con el sistema de dos, como si la conjunción de ambos sirviera para desenraizar el verbo ser y surgiera como si nada el camino de la filosofía contemporánea que inician estos dos autores. Los dos autores son reunidos aquí por su gesto inaugural, por hacer una filosofía idéntica pero infinitamente más rica y libre, por hablar en nombre propio siguiendo la estela de su maestro Nietzsche del que publicaron conjuntamente las obras completas en francés -no sin los problemas que se tratarán más adelante- (además podemos leer los textos no traducidos al español que se adjuntan, así como otras entrevistas realizadas a este propósito a Gilles Deleuze).

Así dice Deleuze que esta nueva forma de expresión filosófica o de utilización de la filosofía como caja de herramientas que:

“Fue inaugurada por Nietzsche y debe ser proseguida hoy relacionándola con la renovación de algunas otras artes, como el teatro o el cine. En este sentido, podemos desde ahora plantear el interrogante de la utilización de la historia de la filosofía debe desempeñar un papel bastante análogo al de un *collage* en una pintura. La historia de la filosofía es la reproducción de la filosofía misma. Sería necesario que la exposición en la historia de la filosofía actúe como un verdadero doble y contenga la modificación máxima

propia del doble. (Imaginamos un Hegel filosóficamente barbudo, un Marx filosóficamente lampiño con las mismas razones que una Gioconda bigotuda). Había que llegar a redactar un libro real de la filosofía pasada como si fuese un libro imaginario y fingido. Es bien sabido que Borges descuella en el comentario de libros imaginarios. Pero va más allá cuando considera un libro real, por ejemplo, *Don Quijote*, como si fuera un libro imaginario, reproducido por un autor imaginario, Pierre Menard, a quien a su vez considera real. Entonces, la repetición más exacta, la más estricta, tiene como correlato el máximo de diferencia. (El texto de Cervantes y el de Menard son verbalmente idénticos, pero el segundo es casi infinitamente más rico...). Las exposiciones de historia de la filosofía deben representar una suerte de cámara lenta, de cristalización o de inmovilización del texto: no sólo del texto al cual se refieren, sino también del texto en el cual se insertan. De este modo, tienen una existencia doble y, como doble idea, la pura repetición del texto antiguo y del texto actual, el uno dentro del otro”<sup>8</sup>.

Este experimento puede resultar muy extraño si no tenemos en cuenta las advertencias que nos da Godard acerca del mismo procedimiento para el cine. Godard viene a decirnos que esta apropiación de las imágenes –en nuestro caso, esta apropiación de los textos- sería lícita y podría ser defendida por dos abogados distintos: el primero defendería el derecho a cita –que aunque no existe en el cine tampoco existe explícitamente para la filosofía como no sea con el fin de comentar de nuevo pero sin novedad, todo lo ya dicho sobre ese autor-. Godard defiende este tipo de préstamos por los que también apuesta Deleuze –sus préstamos con Nietzsche o Bergson entre otros son evidentes-. Y otro abogado que se encargara directamente de las apropiaciones de Godard para su propia obra. Del mismo modo que éste utiliza planos o cuadros de Renoir para incluirlos dentro como partes de su propia película, Deleuze se sirve se apropia de partes de las obras de otros para darles otro sentido propio dentro de su obra. Godard lo explica para una entrevista del siguiente modo:

---

<sup>8</sup> DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, pág. 18-19.

“Si tuviera que responder legalmente por la apropiación de esas imágenes, contrataría a dos abogados para que actuaran de formas distintas. Uno defendería el derecho de cita, que apenas existe en el cine. En literatura se puede citar extensamente. En el libro sobre Henry Miller que escribió Norman Mailer hay un 80% de Miller y un 20% de Mailer. En la ciencia, ningún científico paga derechos por utilizar la fórmula elaborada por un colega. Esto es un derecho asumido que en el cine, sin embargo, no existe. El derecho de autor realmente no tiene razón de ser. Yo no tengo derechos. Al contrario, tengo deberes. Por tanto, en mi película hay otro tipo de préstamos, no citas, simplemente extractos. Como una inyección que recoge una muestra de sangre para ser analizada. Este sería el argumento de mi segundo abogado. Él defendería, por ejemplo, el plano de las trapecistas tomado de *Les Plages d’Agnès*. Ese plano no es una cita. Yo no cito el filme de Agnès Varda: me beneficio de su trabajo. Es un extracto que yo cojo, que incorporo en un momento muy concreto como ocurrencia que simboliza la paz entre Israel y Palestina. Este plano, yo no lo he pagado. Y si Agnès me pide dinero, estimo que deberíamos pagarle una cantidad justa. Es decir, una cantidad proporcional al presupuesto de mi película, al número de espectadores a los que llega...”<sup>9</sup>.

Desde esta perspectiva, se intenta plantear que las preguntas filosóficas son planteadas desde el nacimiento de la filosofía y que son las mismas, pero como añade Deleuze, infinitamente más ricas. El presente conduce a unas preguntas que deben problematizarse. La filosofía es idéntica a sí misma pero sólo infinitamente más rica si está acompañada de las preguntas de su época.

A este propósito, ¿Cuáles son las preguntas que se hacían Deleuze y Foucault? ¿Qué querían responder? ¿Contra qué luchaban? ¿Por qué se distanciaron pese a su causa común? Dicha causa común, ¿se mantuvo siempre? Para ello hay que instalarse en esa zona ciega, en el medio, ver qué sucede, qué puede suceder, qué puede

---

<sup>9</sup> La publicó *El Cultural*, (J.-M. LALANNE / S. KAGANSKI | 03/12/2010).



hacerse después de que inauguraran este camino. Quedarse en el medio porque “el medio no es una media ni una parada, sino al contrario, el sitio por donde las cosas adquieren velocidad”<sup>10</sup>, señalan Deleuze y Guattari.

Si Deleuze tiene razón y los encuentros entre pensadores se dan en una zona ciega, nos vemos avocados a afirmar que si queremos hacer una filosofía a partir de las nociones cruzadas de Deleuze y de Foucault, los puntos que no nos aporte Deleuze para la explicación de esta red de resistencia, nos los proporcionará Foucault y viceversa, siguiendo una breve línea esquemática que será concebir en primer lugar a Foucault como filósofo “que transforma profundamente todo lo que toca”<sup>11</sup> y que cuestionaba todo de manera *gris y meticulosa* pues “se trataba de algo muy preciso, como muy preciso era Foucault”<sup>12</sup> y luego a Deleuze como filósofo en bruto (“yo propongo los conceptos casi en bruto”<sup>13</sup>).

Por otro lado, también tiene una explicación cronológica: Foucault es más descriptivo con respecto a épocas y epistemes pasadas desde sus conceptos arqueológicos y genealógicos para descubrir qué somos en este preciso momento de la historia, en cambio Deleuze se acerca más al color de nuestras almas, a lo que estamos a punto de dejar de ser, a nuestro pasado (casi presente) más cercano.

Dice James Miller en muchas ocasiones que Deleuze es el *alter ego*<sup>14</sup> filosófico de Foucault, bajo mi punto de vista, este *alter ego* tiene mucho que ver con la noción de doble que trataremos más adelante. Así por ejemplo sucede con la noción de “acontecimiento”, “diferencia”, “historia”, “lenguaje” etc. Mientras que Foucault insiste en la concepción más específica y nietzscheana de la historia, Deleuze apuesta más por las nociones de “eterno retorno”, “valor”, “voluntad de poder”, “transmutación de todos los valores”... en Deleuze la historia está, pese a todo, casi por completo ausente de ese pensamiento del acontecimiento como interrupción

---

<sup>10</sup> DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil Mesetas*, pág. 29.

<sup>11</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 145.

<sup>12</sup> DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos*, pág. 248.

<sup>13</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 144.

<sup>14</sup> Cfr. MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*.

histórica: si en él encontramos, en efecto, un pensamiento del tiempo, son contadas las alusiones a la historicidad de los sistemas de pensamiento y al enorme esfuerzo consistente en problematizar el presente propio para liberarse de él o, al menos, para sondear sus límites y sus restricciones, sus códigos y sus modalidades de organización.

Para Deleuze, la discontinuidad –la resistencia- es más una figura del tiempo que una figura de la historia; y el recurso a la noción de devenir permite, paradójicamente, no cuestionar la actualidad propia. Desde ese punto de vista, “Deleuze es bergsoniano mientras que Foucault es mucho más canguilhemiano”<sup>15</sup>. Deleuze, por tanto, no concibe la discontinuidad y el acontecimiento en la historia sino que más bien los argumenta en un discurso plenamente filosófico en el que olvida que, al fin y al cabo, se trata de romper las determinaciones y diagnosticar qué somos en este preciso momento de la historia.

Sin embargo, no por ello el movimiento debe ir de Deleuze hacia Foucault de manera lineal sino que irá en muchos sentidos y direcciones como veremos en cada concepto, pues cada concepto a su vez a sido creado *aparaelamente* durante su vida (excepto algunos que veremos que muerto Foucault, Deleuze extrae fuerzas de su pensamiento desde su amistad y sus clases dedicadas en su último año de trabajo en Vincennes como por el pensamiento cinematográfico de Foucault descrito tanto en su obra homenaje como en sus libros sobre el cine).

Además, los textos biográficos de Macey y Eribon sobre Michel Foucault, así como sus múltiples entrevistas, la *Biografía cruzada* de Dosse sobre Gilles Deleuze y Félix Guattari, entre otros, han sido uno de los múltiples puntos de partida junto a el texto de Agamben sobre los dos últimos textos de nuestros autores que coinciden en el término “vida”, los responsables de que el estado de la cuestión sobre la tesis doctoral se haya ampliado excesivamente. De hecho, consideramos que el tema y esta tesis doctoral, es tan sólo un esbozo, un borrador que podrá seguir ampliándose cada vez más, pues aún seguro a ojo de algún lector, quedará alguna línea más que esbozar.

---

<sup>15</sup> REVEL, J., *Diccionario Foucault*, pág. 150.

Esa conciencia de falta es la que salva estas páginas.

**PARTE I**  
**CÓMO CADA UNO DE NOSOTROS ERA VARIOS, EN TOTAL**  
**SIEMPRE ÉRAMOS MUCHOS**

## DE LA AMISTAD COMO FORMA DE VIDA:

### Hacia una teoría de las nociones comunes o ¿qué es una amistad política?<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Foucault-Deleuze. Una amistad filosófica. Y también una amistad política. En 1971, cuando Foucault crea el GIP<sup>16</sup>, Deleuze evidentemente es uno de los primeros en unirse a él. Forma parte de la investigación del caso Jaubert. Milita activamente en el Comité Djellali. Una larga conversación sobre el papel del intelectual da la fe de su profundo acuerdo (...). Foucault y Deleuze definen en él la nueva relación de los intelectuales con lo que la generación anterior había llamado el compromiso. Ya no se trata ahora de totalizar las luchas, de teorizar al respecto, de expresar su significado. Frente al intelectual total tipo Sartre, presentan al intelectual específico (...)

1975, 1976, 1977. Las cosas han variado en el panorama político. Y ninguno de estos dos protagonistas seguiría empleando el mismo vocabulario a pesar de que los libros de Foucault que se publican en aquel momento parecen seguir impregnados de determinados elementos de esta temática, particularmente *Vigilar y castigar*. Pero, por definición, un libro expresa, en el momento de su publicación, el pensamiento de un autor en el momento que lo concibió o lo escribió. Y se produce un retraso constitutivo entre la publicación y la investigación. Tal vez este desfase explique la crisis que atravesará Foucault entre 1976 y 1977, después de la publicación de *La voluntad de saber*. ¿Se puede imputar a esta crisis la distancia que va a alejarle de Deleuze en aquel momento? Pues no se volverán a ver más.

Al parecer la razón real de naturaleza mucho más política, Deleuze y Foucault militan en 1977 en contra de la extradición de Klaus Croissant, el abogado de la Banda Baader que ha solicitado asilo político en Francia, y que corre el riesgo de ser condenado en Alemania por haberse extralimitado en los derechos de la defensa al haber facilitado apoyo material a los acusados. Está a punto de ser extraditado y Foucault se subleva. El 14 de noviembre de 1977, escribe en *Le Nouvel Observateur*: 'Es un derecho contar con un abogado que habla por uno, con uno, y que le permite a uno hacerse oír y conservar la vida, la identidad y la fuerza del propio rechazo (...) este derecho no constituye una abstracción jurídica, ni histórica y no debe desaparecer'. Cuando sacan a Klaus Croissant de su celda para expulsarlo, Michel Foucault se halla ante la cárcel de la Santé con unas cuantas decenas de personas para formar una barrera simbólica. La policía los disuelve con una contundencia y Foucault acaba incluso con una costilla rota. Unos días más tarde, siempre en *Le Nouvel Observateur*, la emprende enérgicamente con los líderes de la izquierda y les exige tomar unas posturas más firmes y especialmente defender a las dos mujeres inculpadas por haber ocultado a Klaus Croissant antes de su detención en París. Cuando el ministro de Justicia, Alain Peyrefitte, trata de responder a su antiguo compañero de la École Normale, Foucault replica con extremada dureza. Después de la extradición, Foucault convocará con diversas personalidades entre las cuales Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Marguerite Duras, una manifestación en la Place de la République el 18 de noviembre. Como vemos, Foucault no escatimó esfuerzos en apoyo del abogado alemán. Se comprometió de verdad, pero quiso circunscribir su lucha a un problema jurídico estricto. Está dispuesto a apoyar al abogado, pero no a sus clientes. Ni hablar de apoyar a los que considera unos terroristas. Pero eso es precisamente lo que parece reprocharle a Deleuze. Este también por su parte, ha asumido la defensa de Klaus Croissant. Pero los dos filósofos han firmado textos distintos. El de Foucault se limita a los derechos de la defensa y a rechazar la extradición. El que firma Deleuze, con Guattari, presenta Alemania Occidental como un país que se desliza hacia la dictadura policial. La desavenencia entre Foucault y Deleuze se sitúa probablemente en aquel momento. O, con mayor exactitud, la desavenencia de Foucault con respecto a Deleuze. Puesto que no se produjo ningún estallido ni ninguna disputa, ninguna explicación. Sencillamente, su dilatada complicidad se deshizo.

“Amistad”, según el diccionario etimológico de Joan Corominas tiene un origen incierto. Hay quienes afirman que proviene del latín *amicus* (“amigo”), que a su vez derivó de *amore* (“amar”). Sin embargo, hay otros que afirman que amigo es un vocablo griego compuesto por *a* (“sin”) y *ego* (“yo”), por lo que amigo significaría “sin mi yo”. Por una cuestión de interés particular bibliográfico y para hacer concordar las palabras con las cosas, hemos de quedarnos con la acepción griega. Es decir, que el “yo” se disuelve para nacer en otro o en otros.

---

Esta interpretación queda confirmada por un párrafo del diario de Claude Mauriac, fechado el 10 de marzo de 1984 (...). A partir de este periodo, finales de 1977, principios de 1978, Foucault y Deleuze dejan de verse. Sus caminos se separan. Sin dejar, cada uno por su lado, de seguir leyendo los artículos del otro: su único medio de contacto a partir de entonces (...).

Las valoraciones tan distintas de Deleuze y de Foucault del Caso Croissant no constituían de hecho más que la transposición de sus evoluciones respectivas radicalmente divergentes en cuanto a las cuestiones políticas en general. Su oposición se manifestó con toda claridad cuando la polémica de los nuevos filósofos. Deleuze arremetió sin cuartel contra Glucksmann y consortes en un pequeño folleto en el que destroza los conceptos vacíos y huecos de quienes él considera unos farsantes para programas de televisión. Proclama su horror ante sus palinodias, su martirologio. ‘Se alimentan de cadáveres’ dice en una de las muchas formulaciones violentas que salpican su texto. Estas declaraciones de extrema dureza llevan fecha del 5 de junio de 1977. Deleuze no ignora que Foucault, un mes antes, ha elogiado el libro de Glucksmann sobre *Les Maîtres Penseurs* en las columnas de *Le Nouvel Observateur*. Glucksmann, el ex ultramaoísta, efectuó en 1974 un giro espectacular y emprendió desde entonces una denuncia sistemática del Gulag, de los totalitarismos y de las filosofías que conducen a ellos. Foucault le agradece que le haga oír la voz en el discurso filosófico de ‘aquellos fugitivos que se vuelven a alzar una y otra vez’, en resumen, de aquellas cabezas ensangrentadas y demás formas blancas que Hegel quería borrar de la noche del mundo.

Era indudable que la decisión de Foucault, en aquel momento, fue fruto de unas consideraciones más políticas que filosóficas. Hablará a menudo, a lo largo de los años que van a seguir, de Deleuze con sus amigos. Y particularmente con Paul Veyne. Él es ‘el único espíritu filosófico’ que hay en Francia, dice con frecuencia. Y uno de sus más caros deseos, poco antes de morir, será reconciliarse con Deleuze. Cosa que Daniel Defert sabía perfectamente, ya que iba a pedir a Deleuze que hablara en las horas fúnebres de Foucault. Y también debía ser deseo del propio Deleuze, ya que iba a dedicar a Foucault un magnífico libro, estremecedor, rebotante de inteligencia y afecto. ¿Por qué este libro? ‘Por necesidad propia –responde Deleuze-. Por una admiración hacia él, por conmoción ante su muerte, ante su obra interrumpida’.

Muchos son los que en los tiempos recientes se han apuntado a esta moda: el Subcomante Marcos en su despedida decía que si volviera a nacer “lo haría en colectivo”. También otro grupúsculo parisino, el archiconocido, Comité invisible, de alta influencia deleuziana, escribe a sus amigos, como Blanchot que introduce la amistad como condición para el propio ejercicio del pensamiento y como una categoría del pensar, muy cercana a una línea invisible que camina del no-where al now-here en la obra de Gilles Deleuze a través de sus amigos no sólo (Guattari, Chatelet o Foucault, sino también Leibniz, Spinoza, Kant, Francis Bacon, Nietzsche...).

Hay amistades que nos hacen no sólo pensar de una manera distinta sino habitar de una manera distinta el mundo. Una verdadera amistad de esas que hacen cortocircuito e introducen el amor donde debiera estar la ley, la regla o la costumbre como dice el mismo Foucault en un texto que se titula “La amistad como forma de vida”, y que es una categoría fundamental dentro de la Historia de la Filosofía. Esta especie de “intelectual colectivo” que se genera en torno a la conversación y la amistad, un intelectual, muy diferente al universal contra el que lucharon Deleuze y Foucault como señalan en la entrevista conjunta de 1972, “Los intelectuales y el poder”.

En la entrevista antes citada dice Deleuze: “¿Quién habla? Quien actúa, siempre es una multiplicidad. Todos somos grupúsculos”<sup>17</sup>. Sin embargo “el grupo (el colectivo) no es un lazo orgánico que une individuos jerarquizados sino un constante generador de desindividualización”, sino tal vez un grupúsculo de intelectuales específicos en el que cada cual con una particular y legítima rareza deja espacio para eso que Kant llamaba “el uso público de la razón” donde únicamente se puede crear un discurso ante los amigos (y los enemigos) evitando que el pensamiento se oxide.

Sin embargo, en este punto –y hablando de la amistad- es fundamental hacer una distinción entre *Eros*, *Philia* y *Agapé*. En la Encíclica “Deus caritas est”, los antiguos griegos dieron el nombre de *Eros* al amor entre dos cuerpos que no nace del

---

<sup>17</sup> DELEUZE, G., FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, “Los intelectuales y el poder”, pág. 42.

pensamiento o la voluntad, sino que en cierto sentido se impone al ser humano como imprescindible, pero que también es la verdadera unión entre cuerpo y alma donde el ser y el estar pueden ampliarse.

La *Philia* es el amor de la amistad que extiende nuestra existencia cotidiana, que forma una especie de grupo de esos, como dice Deleuze en *El Abecedario*, que se ríen y lloran de las mismas cosas.

Sin embargo, el *Agapé*, sobrevuela el aspecto egoísta de la *Philia*, esta palabra expresa la experiencia del amor que se ha convertido en encuentro del otro, superando el carácter individual que existía en la *Philia* y en el *Eros*. Algo así como ir *del yo al nosotros*. Ahora el amor es ocuparse del otro y pre-ocuparse por el otro. Ya no se busca a sí mismo, sumirse en la embriaguez de la felicidad, sino que ansía más bien el bien del amado: se convierte en renuncia, está dispuesto al sacrificio, más aún, como diría Roland Barthes, lo busca<sup>18</sup>. El desarrollo del amor hacia sus más altas cotas y su más íntima pureza conlleva el que ahora aspire a lo definitivo, y esto en un doble sentido: en cuanto implica exclusividad —sólo esta persona—, y en el sentido del “para siempre”<sup>19</sup>. El amor engloba la existencia entera y en todas sus dimensiones, incluido también el tiempo. No podría ser de otra manera, puesto que su promesa apunta a lo definitivo: el amor tiende a la eternidad y a la fidelidad, como señala Deleuze en *El Abecedario* hablando de Foucault y como también hemos podido ver en *Fragmentos de un discurso amoroso* de Roland Barthes.

Si recordamos bien en *El Abecedario*, para Deleuze lo fundamental en la amistad era la fidelidad entre amigos, que no consiste solamente tener ideas en común sino más bien un lenguaje común que construyera nociones. Deleuze tuvo muchos amigos y con todos y cada uno de ellos una especie de fidelidad de por vida. Un caso notorio fue Spinoza, al que según muchos comentadores, Foucault andaba leyendo al final de su vida. Como sabemos hay tres formas de conocimiento en Spinoza

---

<sup>18</sup> Cfr. BARTHES, R., *Fragmentos para un discurso amoroso*, “Te amo”.

<sup>19</sup> Cfr. BARTHES, R., *Fragmentos para un discurso amoroso*, “Te amo”.



en el segundo tipo de saber le da el nombre de nociones comunes<sup>20</sup>, ya que la primera forma de conocimiento es un documento mutilado del mundo por los sentidos las cosas.

Lo que viene a decirnos Spinoza, es que necesitamos de un esfuerzo (una especie de amor) para poder distinguir el mundo verdadero del falso, en definitiva, para poder comprender lo que existe. Esa distinción sólo puede venir de una única fuente: la razón. Sólo pueden provenir de la razón y no del cuerpo ya que del cuerpo se derivan afectos –que, aunque más tarde puedan derivar en ideas- no pueden llegar a ser en primera instancia, claras y distintas.

Una vez que los afectos pasan el filtro de la razón y se convierten en ideas de estos afectos o afecciones, se convierten en una especie de huellas que marcan la vida. A través de estas huellas se va descubriendo relaciones de convivencia, es decir, afectos y sentimientos acordes con nuestra naturaleza con nuestro propio cuerpo y con los cuerpos exteriores. Es a través de estas relaciones que se pueden formar con otros cuerpos lo que Spinoza denomina “nociones comunes”. Cuando nuestro cuerpo conviene en naturaleza con otro cuerpo con el que tiene algo en común, siente lo que Spinoza denomina afecto –que será de diversas índoles- y enciende algo en ese encuentro que informa de la adecuación de las ideas. Este afecto que en primera instancia es pasión (es decir, *Eros*), dejará de serlo tan pronto como pase por el filtro de la razón y el entendimiento, es decir, hasta que nos formemos una idea adecuada del mismo. Si la pasión no resistiera el filtro racional, sería una idea que no convendría con nuestra naturaleza y por tanto sería mala, que llevaría a la tristeza y por tanto al odio. Dentro de estos sentimientos de conveniencia y una vez formadas como producto de la razón las nociones comunes, se obtendrá claridad y por tanto conocimiento sobre los afectos que directamente llevarán al tercer grado de conocimiento: la intuición<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte II, Proposición XL, Escolio II.

<sup>21</sup> Cfr. SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte II, Proposición XLVII, Escolio I.

De modo que, cuantas más cosas convengan con la naturaleza de otro, más oportunidades se tendrá para formar ideas adecuadas y obtener el autoconocimiento siguiendo la máxima de Sócrates: *Conócete a ti mismo*. Hay que procurar esforzarse por conocer al detalle cada afecto tan a fondo como sea posible con el fin de que se pueda pensar clara y distintamente. Este ejercicio cotidiano del alma será el mejor entrenamiento para obtener el autoconocimiento de sí y por tanto poder llegar así a la alegría y, por último, a la felicidad.

Para Spinoza no hay bien ni mal en la naturaleza<sup>22</sup>, sino más bien lo bueno y lo malo: lo que aumenta nuestra potencia y lo que la disminuye. Dentro de los modos de existencia que aumentan nuestra potencia se encuentran desde los alimentos y las cosas más pequeñas a la alegría, máxima potencia para Spinoza que aumenta nuestra capacidad de ser y que puede ser traducida como sentimiento al amor. Por el contrario, lo malo será lo que resta potencias a nuestro ser, los venenos, el resentimiento, el dolor, en definitiva: tristeza. La tristeza, en última instancia, será la casa del odio, la esperanza y los miedos. Spinoza luchó para deshacerse de una moralidad universal de normas para referirse a la existencia de forma libre a partir de los modos finitos donde no existían juicios, ni leyes, ni normas ni verdades eternas o mandatos, ya que desde la obediencia no se puede obtener ningún conocimiento a diferencia de las morales tradicionales provenientes del cristianismo, pero también a las posteriores de raíz kantiana con su formulación moral universal del imperativo categórico: “Obra de tal modo que quieras que tu acción pueda ser tomada como ley universal”<sup>23</sup>. Spinoza apostaba por una subjetividad mínima donde la perspectiva individual era fundamental para un cambio global<sup>24</sup>.

De nuevo en lenguaje nietzscheano podemos decir que Spinoza desvalorizó todas las pasiones tristes para apostar por la ética contra la moral y para desafiar la alegría contra el deber. Sólo cultivando la alegría podría llegarse a una alegría global y por ende a la democracia.

---

<sup>22</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Spinoza: filosofía práctica*, pág. 151.

<sup>23</sup> KANT, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pág. 21.

<sup>24</sup> Para acercarnos a las relaciones complejas entre lo global, lo local y lo individual, Vid. SERRES, M., *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*.

Si durante algún momento la palabra de moda fue “la diferencia”, la de nuestra época será “lo común o colectivo”, de donde deriva “comuna” (con todo el contenido político e histórico) tiene al menos dos sentidos un tipo de relación social y un territorio. La comuna es, por un lado, un tipo de lazo. Frente a la idea del liberalismo existencial de que cada cual tiene su vida, la comuna es el pacto, el juramento, el compromiso de afrontar juntos el mundo. Por otro lado, es un territorio. Son lugares vivos donde se inscribe físicamente un cierto compartir, la materialización de un deseo de vida común. Pero no para estancar el pensamiento sino para todo lo contrario. Si recuerdan, comenzamos con el significado etimológico de la amistad y terminamos con la etimología de lo común como bien señala Amador Fernández-Savater<sup>25</sup>: “Común” deriva del latín. El prefijo (*com*: junto, cerca de...) y (*munis*: mover, cambiar). Cambiar juntos. En ese sentido puede decirse que la pareja Foucault-Deleuze, Deleuze-Foucault, fue un pensamiento que se hizo –y deshizo- a dúo y que nos invitan a pensar también en y entre esa dualidad.

---

<sup>25</sup> Cfr. “Habitar el presente: una lectura de *Ahora* del El Comité invisible”, Eldiario.es, [https://www.eldiario.es/interferencias/habitar\\_plenamente-Comite\\_Invisible\\_6\\_726237396.html](https://www.eldiario.es/interferencias/habitar_plenamente-Comite_Invisible_6_726237396.html)

## ¿Qué importa quién habla?

### La concepción de concepto “filosofía” de Deleuze y Foucault.

Existiría otro punto por el que seguir el desarrollo de este escrito; encontrar contradicciones<sup>26</sup> entre éstos dos grandes pensadores y creer haber descubierto un terreno hasta ahora desconocido indagando qué puntos o qué conceptos se contradicen con aquellos otros. Sin embargo, siguiendo los preceptos de Deleuze “hay que reconsiderar la obra en su totalidad, seguir más que juzgarla, recorrer sus bifurcaciones, sus estancamientos, sus ascensos, sus brechas, aceptarla y recibirla entera”<sup>27</sup>. De modo que no sólo el pensamiento de Foucault sino también el de Deleuze, tienen la belleza de lo que rechazan: una mañana de fiesta<sup>28</sup>.

*Algunos rencorosos* (parafraseando el texto *Foucault* de Deleuze) dirán que son los nuevos representantes de una tecnología, de una tecnocracia estructural, que contribuye a hacer de la filosofía, como decía Kant, un patio de vecinas. Otros, que toman su estupidez por una ocurrencia, dicen que son agentes de Hitler, o que cuando menos ofenden a los derechos humanos (a Foucault no le perdonan haber anunciado la muerte del hombre). Otros dicen que son simuladores que no pueden apoyarse en ningún texto sagrado, que apenas citan a los grandes filósofos, ignorando que “el pensamiento piensa su propia historia (pasado) pero para liberarse de lo que piensa (presente) y poder finalmente pensar de otra forma (futuro)”<sup>29</sup> y que, sin importar

---

<sup>26</sup> Massimo Cacciari es uno de esos que encuentra contradicciones entre dos pensadores que abogan por el no fascismo y su crítica en “racionalidad e irracionalidad en la crítica de lo político en Deleuze y Foucault” en el libro *Disparen sobre Foucault* la consideramos de injusta. Sin embargo, la adjuntamos porque nos parece pertinente con respecto a lo que estábamos diciendo de las contradicciones y la alegría que algunos pseudopensadores encuentran cuando las descubren: “pone en evidencia el absoluto sectarismo de la crítica de Deleuze. También nuestra aproximación a Marx es ciertamente sectaria (como a Nietzsche y a Freud) (...) Pero la diferencia es sustancia: de parte de Deleuze y Foucault está la pretensión declarada de haber aprendido al Marx verdadero, al Freud auténtico. La crítica pone como punto de partida un juicio de verdad. La visión sectaria se sublima finalmente en el tribunal de juicio. La nomadología es en verdad el logos del nómada. Aquí el descarrilamiento no curre fuera del logos sino en el logos; y es por esto que la contracción mina en su raíz el pensamiento de Deleuze y de Foucault.” Pág. 229.

<sup>27</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 138.

<sup>28</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 7.

<sup>29</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 155.

quién habla, se debe hablar en nombre propio, aunque la voz se pierda como voces humanas en un diálogo de locos.

“¿Qué quiere decir esto de hablar en nombre propio y no en nombre de los otros? No se trata, evidentemente de que cada cual se enfrente a su hora de la verdad, a sus memorias o a su psicoanálisis, no se trata de la primera persona. Se trata de invocar las potencias impersonales”<sup>30</sup>.

“Convocar esas potencias impersonales”, se entiende mejor si tenemos en cuenta que uno de los principales asuntos en filosofía había sido seguir su curso, pero no pararse a reflexionar sobre lo que ella misma es; siempre ha buscado otros sujetos (la sustancia, la deidad...) olvidándose de sí misma y del potencial de su materia prima. Ella ha sido *el arte del retrato*<sup>31</sup>, el arte de la producción de la similitud, en el sentido de que trataba de acoplarse a la realidad, según el relato de los diferentes filósofos a lo largo de la historia, coleccionando unos conocimientos que siempre tenían que volver a ser retomados, ejerciendo de este modo, un freno intrínseco al pensamiento, construyendo desde dentro una imposibilidad de sí y para sí misma. Así, como dice Deleuze:

“La historia de la filosofía siempre ha sido agente de poder dentro de la filosofía, e incluso dentro del pensamiento. Siempre ha jugado un papel represor: ¿cómo queréis pensar sin haber leído a Platón, Descartes, Kant y Heidegger, y tal o tal libro sobre ellos? Formidable escuela de intimidación que fabrica especialistas del pensamiento, pero que logra también que todos los que pertenecen afuera se ajusten tanto o más a esta especialidad de la que se burlan. Históricamente se ha construido una imagen del pensamiento llamada filosofía que impide que las personas piensen”<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 143.

<sup>31</sup> DELEUZE, G., *¿Qué es la filosofía?*, pág. 58.

<sup>32</sup> DELEUZE, G., *Diálogos*, pág. 17.

Quizá sea esa la razón por la cual, Deleuze y Foucault tienen a utilizar a autores que rescatan las nociones que les interesan para trasladarlos hasta el presente con un modo muy peculiar porque sus dobles siempre son *infinitamente más ricos*:

“El historiador busca correspondencias empíricas entre el presente y el pasado, pero por empírica que sea, esta red de correspondencias históricas no forma repetición más que por similitud o analogía. En verdad, el pasado es en sí mismo repetición, y también lo es el presente, en dos modos diferentes que se repiten el uno en el otro. No existen en la historia hechos de repetición, pero la repetición es la condición histórica bajo la cual algo nuevo se produce efectivamente”<sup>33</sup>.

Lo interesante de la elección de sus autores, tiene una raíz común: la lucha contra la noción de representación y la defensa de la pura inmanencia, de las fuerzas reactivas, el resentimiento. En el caso de Deleuze cada una de las monografías –incluida la de Foucault– es un modo de *hacer inmanencia* y de sacar la diferencia de allá donde yace olvidada, para más tarde comenzar una filosofía en nombre propio donde en cada página Ariadna sea estrangulada.

La historia de la filosofía, según nuestros dos autores, no debe decir lo que ya en su día dijo un filósofo determinado, sino aquello que está necesariamente sobrentendido en su filosofía, lo que no decía y, sin embargo, está siempre presente en lo que decía, no para caer en el eterno comentario sobre lo mismo, sino que si un filósofo ya explica todo lo que puede explicarse, y se trata de sacar *lo otro*, –pues nadie mejor que ese *otro* puede introducir nuevas diferencias–, ya que el mero comentario es la repetición de lo ya dicho: es la repetición de lo mismo que ahoga la diferencia a favor de “lo mismo”.

---

<sup>33</sup> DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, pág. 147.

Sin embargo, según José Luis Pardo<sup>34</sup>, el falso (el simulacro) Spinoza, el falso Hume o el falso Kafka de Deleuze, ejercen el mismo papel que el falso Platón de Aristóteles o el falso Nietzsche de Heidegger: juegan el rol de detectores de problemas que nos conducen hacia una nueva serie de preguntas no pensadas aún, como en Foucault.

“No busco una solución de relevo: no se encuentra la solución de un problema en algo que ha sido supuesto en otros tiempos y para otras gentes. Lo que quiero hacer no es la historia de las soluciones y por esta razón no acepto el término alternativa. Querría hacer genealogía de los problemas, de las problemáticas”<sup>35</sup>.

Esta insinuación de simulacros muestra que aún emerge sobre ellos algo incierto que no ha podido ser resuelto y de ese modo, sus autores consiguen que podamos ver las cosas bajo una nueva interpretación. Sin embargo, una obra que se replantea y se reinterpreta de forma continua no es una línea recta sino más bien una cadena rota que “avanza, cojea, danza, salta”<sup>36</sup>. Es decir, un organismo vivo que alimenta y establece sus umbrales en los fundadores de discursividad donde no existen términos iguales, ni equilibrio ni identidad lógica alguna.

En el caso de Foucault la utilización de estos autores sirve para dar cuenta de una nueva utilización de la historia en la filosofía: “la historia según Foucault, nos cerca y nos delimita, no dice lo que somos sino aquello de lo que diferimos, no establece nuestra identidad sino que disipa en provecho de eso otro que somos (...) no somos griegos, no somos cristianos, nos indica el punto en el que nos convertimos en algo distinto”<sup>37</sup>. En lo que Deleuze son sus grandes autores con los que conforma el collage filosófico algo que Foucault más adelante veremos que denomina “fundadores de discursividad”.

---

<sup>34</sup> Cfr. PARDO, J.L., *Violentar el pensamiento*.

<sup>35</sup> FOUCAULT, M., *Saber y Verdad. El sexo como moral*, pág. 185.

<sup>36</sup> FOUCAULT, M., *Ariadna se ha colgado*, pág. 325.

<sup>37</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 154.

“Era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas”<sup>38</sup>.

Esos monstruos o entes ficticios se forman al conjugar la visión de la obra con la individual en esa zona ciega que conforma entes de otra naturaleza distinta con deformaciones propias de la subjetividad.

“Va alegremente hacia el monstruo sin identidad, hacia el disparate sin especie, hacia aquel que no pertenece a ningún orden animal, que es hombre y bestia, que yuxtapone en sí misma el tiempo vacío, repetitivo, del juez infernal y la violencia genital, instantánea, del toro. Y va hacia él, no para borrar de la tierra esa forma insoportable, sino para perderse con ella en su extrema distorsión”.<sup>39</sup>

Así, Deleuze señala en *Diferencia y repetición* que esta nueva forma de expresión filosófica o de utilización de la filosofía como caja de herramientas “fue inaugurada por Nietzsche y debe ser proseguida hoy relacionándola con la renovación de algunas otras artes, como el teatro o el cine. En este sentido, podemos desde ahora plantear el interrogante de la utilización de la historia de la filosofía debe desempeñar un papel bastante análogo al de un collage en una pintura. La historia de la filosofía es la reproducción de la filosofía misma”<sup>40</sup>.

Sin embargo, con tantos dobles y dobleces, cabe hacernos una cuestión fundamental dentro de la investigación como hace el investigador Valentín Galván: “¿Y cuál sería el Foucault (o el Deleuze) más verdadero, más auténtico? ¿Qué Foucault (o Deleuze) es el más importante? ¿Quién utilizó el Foucault (o el Deleuze) más correcto? Sencillamente existen muchos *Foucaults* (y *Deleuzes*) y tantas recepciones de su

---

<sup>38</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 15.

<sup>39</sup> FOUCAULT, M., *Entre filosofía y literatura, “Ariadna se ha colgado”*, pág. 323.

<sup>40</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, pág. 19.



pensamiento como batallas político-filosóficas, depende de las voces del espejo en que lo miremos y leamos. Con frecuencia pedía que se ahorrara esa moral de estado civil que exige a un pensador ser siempre el mismo, a la vez que promovía su apropiación contra todos los partidarios de una supuesta obra foucaultiana, portadora de una única verdad. En consecuencia, acompañó a esta recepción una risa filosófica, como una garantía de distancia respecto del propio discurso”<sup>41</sup>.

La respuesta sobre el dilema de cuándo Deleuze empieza su filosofía en nombre propio y los errores de interpretación al ver que es intérprete y crítico de la historiografía filosófica, se aclara con la siguiente afirmación de François Dosse cuando dice que:

“Deleuze lo explicó en muchas ocasiones. Comenzó su propio trabajo filosófico a través de monografías de autores. Se acostumbra a dividir su obra en dos períodos: el de las publicaciones clásicas sobre los grandes autores de la tradición –Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza...- y su obra personal, más tardía. El mismo Deleuze invita a esta lectura en “El Abecedario”, cuando compara el acto de filosofar con el acto de pintar. Así como Van Gogh empezó con el arte del retrato antes de introducirse en el paisaje, el filósofo, en primer lugar, debe dedicarse a restituir la singularidad de los pensadores que lo precedieron, y una vez nutrido y mejor armado por haber conocido el pensamiento de otro, debe lanzarse a un trabajo de creación personal. Antes de volverse un colorista como Van Gogh o como Gauguin, el filósofo también debe pasar por el color papa, colores de tierra, nada resplandecientes. Deleuze prosigue alertando contra aquellos que tendrían la pretensión de pasar por alto este estadio iniciático: “hace falta este trabajo de la historia de la filosofía, es esta lenta modestia. Hay que hacer retratos durante mucho tiempo”<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> GALVÁN, V., *De vagos y maleantes*, pág. 281.

<sup>42</sup> DOSSE, F., *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, pág. 143.

Lo que quiere poner de manifiesto Deleuze es aquello de lo que Benjamin hablaba en *El autor como productor*, que “no siempre hubo novelas en el pasado, no siempre deberá haberlas. No siempre hubo tragedias; no siempre poemas épicos”<sup>43</sup>.

Mientras que en la Antigüedad la forma fundamental de pensamiento se mostraba en los *diálogos*, en la Edad Media en las *Summas*, en la Moderna en los *tratados* y en la Contemporánea en los *ensayos* (libros), cabe la posibilidad de pensar sobre un nuevo soporte. De modo que, el hecho de que ahora exista tal o cual forma de lectura, no significa que vaya a prolongarse eternamente. Así, siguiendo el argumento de Benjamin, nos encontramos en medio de un inmenso proceso de fusión de las formas literarias, un proceso de fusión en el que muchas de las opciones que nos han servido para pensar podrían perder su vigor. Bajo nuestro punto de vista, creemos que habría que apostar por *una refuncionalización* -al estilo de Brecht- de los medios de producción y de expresión junto con una renovación de las instituciones que determinan la validez de los discursos.

Así dice Benjamin: “transformarlo habría significado también eliminar uno de aquellos límites, superar una de aquellas oposiciones que obstaculizan la producción de los intelectuales”<sup>44</sup>.

Acabar con ese viejo estilo es percatarse de la crisis de una forma de producción caduca que ha comenzado con un discurso ya lleno de sentido. En ese caso, compartimos el argumento de Foucault cuando dice que el discurso comienza siempre con la ausencia pese a que él prefiriera para facilitar su tarea que le precediera una voz sin nombre <sup>45</sup>. Así “la tarea más urgente del escritor contemporáneo: comprender lo pobre que es y lo pobre que tiene que ser para poder comenzar desde el principio. Porque de eso se trata. Sin duda, el estado soviético no expulsará al poeta, pero –y por esta razón mencioné al estado de Platón- le asignará

---

<sup>43</sup> BENJAMIN, W., *El autor como productor*, pág.

<sup>44</sup> BENJAMIN, W., *El autor como productor*, pág. 14.

<sup>45</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, pág. 3.

tareas que no le permitirán sacar a relucir en nuevas obras maestras la riqueza ya hace tiempo falseada de la personalidad creadora”<sup>46</sup>.

Interrumpiendo la acción con un acto que le fuerza a pensar desde dentro hacia un afuera. Este acto lo define Deleuze como una fiesta, hecho que suele entenderse como un hecho secundario dentro de la vida normal, como un acto de catarsis en el que ella se deshace más o menos periódicamente de la energía bruta o salvaje que ha sobrado y se ha acumulado después de la represión a la que debe someterle la vida civilizada a fin de garantizar la vigencia de sus formas normales. Sin embargo, existe cierta desnaturalización pues,

“en la existencia festiva, el ser humano parece encontrarse fuera de sí mismo, si se supone que el estar en sí mismo, que sería lo más deseable, corresponde exclusivamente a la existencia entregada por entero a la actividad mecánico-reproductora de la especie (...) la existencia festiva se desentiende de los ritmos mecánicos del movimiento pragmático y se atiene a otros donde el telos y las normas de la existencia se encuentran abolidos y fuera de vigencia, reemplazados temporalmente por otras instancias imprecisas (...) la existencia festiva consiste en un simulacro”<sup>47</sup>.

Este tipo de trance que sólo encontramos en la escena imaginaria forma parte de la atmósfera de lo posible que permite renovar un aire ya de suyo enrarecido, permitiendo una ruptura virtual y pasajera del modo ordinario de la existencia humana. Es como “lo otro” de lo establecido, pero sin llegar a ser su contrario, es, en otras palabras, la parte necesaria que estalla tras represiones, domesticaciones y saturaciones varias, que amenaza, no obstante, con salir de su caverna haciendo estallar lúdicamente ese círculo de rutinas, en una versión íntima de lo que podemos llamar con Nietzsche, *la vida como obra de arte*. De ahí nace el eterno retorno de lo diferente, del no querer esa existencia pragmática que nos ahoga sino más bien

---

<sup>46</sup> Cfr. BENJAMIN, W., *El autor como productor*.

<sup>47</sup> ECHEVERRÍA ANDRADE, B., *De la Academia a la bohemia y más allá*, pág. 13.

“querer aquello con respecto a lo cual se quiere al mismo su eterno retorno”<sup>48</sup>, como imperativo *a-categorico* de la existencia, desde su consecuencia puramente estética que rompe el *continuum* funcional que caracteriza a todo espacio dominado por los dispositivos pragmáticos propios de la sociedad actual. La dimensión lúdica y festiva como “lo otro”, no deja de ser el afuera de la visión rutinaria y, aunque extraño de algún modo, indispensable de esta para poder continuar.

De modo que, ese gesto de la filosofía contemporánea según nuestros autores debería ir inclinado hacia una refuncionalización-transformación-transvaloración de los métodos de montaje habituales.

Deleuze apuesta por un movimiento de la filosofía hacia el mundo que está ahí fuera, en vez de profundizar en la herida de Bousquet o en el alcoholismo de Fitzgerald<sup>49</sup>; propone aplicar y desenvolver sus conceptos, en ese mismo sentido, dice que la filosofía de Foucault está muy cerca del cine contemporáneo”<sup>50</sup> ya que, por ejemplo, su concepción histórica como una totalidad abierta tiene un sentido puramente cinematográfico<sup>51</sup>.

Podemos afirmar que Deleuze (y también Foucault, y tantos otros que continúan la estela del pensamiento nietzscheano) son muy conscientes de las incomodidades e imposibilidades que constriñen al pensamiento; lo que nos hace falta *hoy* es una nueva irrupción de lo *trágico* en la filosofía, es decir, lo que nos hace falta *hoy* es un pensamiento que pretenda ante todo liberar nuestra mente de los espectros que ella ha acumulado a lo largo de los siglos.

“No hay ninguna filosofía eterna, ni ninguna filosofía histórica. Tanto a eternidad como la historicidad de la filosofía se reducen a esto: la filosofía, siempre intempestiva, intempestiva en cada época”<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> DELEUZE, G., *La isla desierta y otros textos*, pág. 189.

<sup>49</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Serie 22.

<sup>50</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 94.

<sup>51</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 105.

<sup>52</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 152.

Es por eso que los libros –y sobre todo los de filosofía- siempre van adelantados y retrasados con respecto a sí mismos<sup>53</sup>, porque la filosofía es lo que va sucediendo mientras “el filósofo” se empeña en apresar y madurar a través de la escritura todos esos movimientos de fuga, como representación de conceptos que no pueden alcanzar una actualidad precisa. Además, como ya hemos visto que ha dicho Deleuze, considera que ha llegado un momento en el que ya no es posible concebir un libro de filosofía como hasta ahora, sino que más bien habría que considerar que “una buena manera de leer, hoy en día, sería tratar un libro de la misma manera que se escucha un disco, que se ve una película o un programa de televisión, de la misma manera que se acoge una canción: cualquier tratamiento del libro que reclame para él un respeto, una atención especial, corresponde a otra época y condena definitivamente al libro. Las cuestiones de dificultad o de comprensión no existen. (...) *Pop filosofía*”<sup>54</sup>.

En ese mismo sentido, podemos afirmar que las palabras y las cosas se encuentran en un incesante y perpetuo desequilibrio que hace que la lengua *tartamudee*<sup>55</sup> desde el momento que desea apresar lo mudo del mundo. Ni la semejanza ni la representación que articulaban la dialéctica platónica sirven ahora, pues ese tartamudeo evidencia que se nos escapa siempre algo que no deja apresarse. No es que las cosas hablen por una dependencia específica con las palabras; más bien, son las palabras, por sí mismas, las que, en su diferencia, intentan apresar lo mudo en el mundo, de lo que no puede hablarse objetivamente en referencia directa a un estado de cosas, pues existen estados de cosas que sólo podemos bloquear con el lenguaje, pero que, sin embargo, se encuentran de hecho en constante movimiento.

Así, por ejemplo, Deleuze en la *Lógica del sentido* se pregunta “¿Cuándo se empieza a quedar uno calvo?”<sup>56</sup> ¿Cuándo se acaba de aprender un idioma? ¿Cuándo

---

<sup>53</sup> Cfr. PARDO, J.L., *La regla del juego*, pág. 4.

<sup>54</sup> DELEUZE, G., *Diálogos*, pág. 8.

<sup>55</sup> Es un término que Deleuze aplica exclusivamente a la literatura. Sin embargo, bajo mi punto de vista, es una cualidad que puede atribuírsele también al lenguaje cotidiano en tanto que por mucho que se quiera expresar un estado de cosas nunca se llega a la “verdadera” realidad de la cosa.

<sup>56</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 97.

empezó a crecer un niño? ¿Cómo me he llegado a convertir en lo que soy? ¿Dónde está la frontera entre el adentro y el afuera? ¿Cuánto hace falta pensar para ser un pensador? ¿Cuándo termina de crecer Alicia?”<sup>57</sup> ¿Cuándo son Foucault y Deleuze historiadores y cuándo hablan en nombre propio? ¿En qué año establecemos la frontera y por qué?

Ya que la ausencia es el principio de todo discurso, gesto que acompaña a toda la escritura y lectura contemporánea, ¿qué importa quién habla si ya no hay una voz, la de Dios, que garantice todo discurso a favor de la analogía? ¿Qué importa el rostro si al final desaparecerá, como lo hicieron ya en otras ocasiones otras formaciones históricas como en los límites del mar un rostro de arena? Evidentemente esto sólo no basta. “No basta con repetir como afirmación vacía que el autor ha desaparecido. Igualmente, no basta con repetir indefinidamente que Dios y el hombre han muerto de una muerte conjunta. Lo que debería hacerse es localizar el espacio que ha quedado vacío con la desaparición del autor, seguir con la mirada el reparto de lagunas y de fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer”<sup>58</sup>.

El autor, como señala Foucault, es más que un nombre propio, más que un gesto o un dedo apuntando hacia alguien. Aristóteles, por ejemplo, es más que un estagirita cualquiera, es el “fundador de la ontología” por ello “el nombre de autor no es pues exactamente como otros”<sup>59</sup>. Esta “singularidad paradójica del nombre del autor”<sup>60</sup> no puede ser simplemente suprimida por un pronombre o una simple función clasificadora que permita reagrupar cierto tipo de textos, sino que marca un estilo discursivo que lo caracteriza como tal dentro de una sociedad. Este estatuto del autor-sujeto concebido de manera puramente formal, nos permite soportar el enigma del anonimato y al mismo tiempo nos permite responder a las preguntas por las contradicciones dentro de su obra a partir de la consulta de su biografía.

---

<sup>57</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág.

<sup>58</sup> FOUCAULT, M., *¿Qué es un autor?* Pág. 336.

<sup>59</sup> FOUCAULT, M., *¿Qué es un autor?* Pág. 337.

<sup>60</sup> FOUCAULT, M., *¿Qué es un autor?* Pág. 337.

Sin embargo, existen posiciones *transdiscursivas* que superan la noción de autor y que Foucault llama “fundadores de discursividad”. Estos autores tienen la particularidad de que no son simplemente creadores de sus obras, sino que han producido algo que las trasciende.

“Cuando hablo de Marx o de Freud como instauradores de discursividad, quiero decir que no sólo han hecho posibles un cierto número de analogía, han hecho posibles (y en igual medida) un cierto número de diferencias. Abrieron el espacio a algo diferente de ellos, que sin embargo pertenece a lo que fundaron. Decir que Freud fundó el psicoanálisis no quiere decir (no quiere decir simplemente) que el concepto de libido o la técnica del análisis de los sueños se encuentra también en Abraham o Melanie Klein, quiere decir que Freud hizo posibles un cierto número de diferencias respecto de sus textos, de sus conceptos, de sus hipótesis, que pertenecen todas al discurso psicoanalítico mismo”<sup>61</sup>.

Estos fundadores de discursividad en los que el autor excede su misma obra instaurando unos nuevos conceptos, creándolos y dando otra posibilidad a las palabras, aparecen como escisiones que permiten pensar la diferencia y las imposibilidades desde otro punto de vista. La reactualización de este discurso permite continuar la tarea intempestivamente como permiten recuperar la tarea esos elegidos de Deleuze de los que hemos hablado que dan igualmente lugar a transformaciones exteriores, a pequeños monstruos que despliegan otro tipo de discursividad abriendo y reactualizando ese mismo campo.

“Por ‘retorno a’ ¿qué hay que entender? Creo que se puede designar de este modo un movimiento que tiene su especificidad propia y que caracteriza precisamente las instauraciones de discursividad (...) se regresa a un cierto vacío que el olvido ha esquivado o enmascarado, que ha

---

<sup>61</sup> FOUCAULT, M., *¿Qué es un autor?* Pág. 345.

recubierto con una falsa o mala plenitud y el retorno debe descubrir esa laguna o carencia”<sup>62</sup>.

Como propone Foucault, en vez de preguntarnos ansiosamente quién habla realmente o qué tipo de autenticidad y originalidad define el discurso, llevaríamos a cuestionarnos cuestiones de corte genealógico del tipo: “¿cuáles son los modos de existencia de este discurso? ¿Cómo se sostiene, cómo puede circular, quién puede apropiárselo? ¿Cómo son los emplazamientos que en él se disponen para unos sujetos posibles? ¿Quién puede cumplir estas diversas funciones de sujeto? Y detrás de todas estas preguntas casi no se escucharía sino el ruido de una indiferencia ¿Qué importa quién habla?”<sup>63</sup>

Por otro lado, cabe señalar que se escuchan los mismos argumentos y las mismas preguntas en *El Anti-Edipo* y en *Mil Mesetas*:

“*El Anti-Edipo* lo escribimos a dúo. Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos. Aquí hemos utilizado todo lo que nos unía, desde lo más próximo a lo más lejano. Hemos distribuido hábiles seudónimos para que nadie sea reconocible. ¿Por qué hemos conservado nuestros nombres? Por rutina, únicamente por rutina. Para hacer nosotros también irreconocibles. Para hacer imperceptible, no a nosotros, sino todo lo que nos hace actuar, experimentar, pensar. Y además, porque es agradable hablar como todo el mundo y decir el sol sale, cuando todos sabemos que es una manera de hablar. No llegar al punto de ya no decir yo, sino a ese punto en el que ya no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo.

---

<sup>62</sup> FOUCAULT, M., *¿Qué es un autor?* Pág. 347.

<sup>63</sup> FOUCAULT, M., *¿Qué es un autor?* Pág. 351. En el mismo sentido, Deleuze apunta: “junto a Félix, hicimos un agenciamiento. Hay agenciamiento que, una vez más, uno hace solo, y luego hay agenciamientos de dos. Todo lo que Félix y yo hicimos fue un agenciamiento de dos, en el que algo pasaba entre lo dos, es decir, todo esto son fenómenos físicos, ¿no?, es como una diferencia –para que un acontecimiento se produzca hace falta una diferencia de potencial, y para que haya una diferencia de potencial hacen falta dos niveles, hace falta que haya dos. escribir entre dos, (algo que cada uno de los dos no interpretaba, no vivía de la misma manera) para que pase algo, esto es, y aquello que pasaba era finalmente una reacción”. DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 86.



Ya no somos nosotros mismos. Cada uno reconocerá a los suyos. Nos han ayudado, aspirado, multiplicado”<sup>64</sup>.

Como veremos más adelante, los nombres propios siempre han sido el relleno estratégico que ha seguido la episteme clásica para señalar una cosa en concreto. Del mismo modo, los nombres propios en los autores sirven para designar a un autor (y sólo a uno). Siguiendo esta misma línea entre lector-autor y al desconocimiento e invención que implica la lectura de una obra, el poeta mexicano José Emilio Pacheco responde a un lector americano en un poema titulado “En defensa del anonimato” los siguientes versos:

(...) No leemos a otros: nos leemos en ellos.

Me parece un milagro  
que algún desconocido pueda verse en mi espejo.

Si hay un mérito en esto —dijo Pessoa—  
corresponde a los versos, no al autor de los versos.

Si de casualidad es un gran poeta  
dejará cuatro o cinco poemas válidos,  
rodeados de fracasos y borradores.

Sus opiniones personales son de verdad muy poco interesantes.

Extraño el mundo el nuestro: cada día  
le interesan cada vez más los poetas;  
la poesía cada vez menos.

El poeta dejó de ser la voz de la tribu,  
aquel que habla por quienes no hablan.

Se ha vuelto más otro *entertainer*.  
Sus borracheras, sus fornicaciones, su historia clínica,  
sus alianzas o pleitos con los demás payasos del circo,  
tiene asegurado el amplio público  
a quien ya no hace falta leer poemas.

---

<sup>64</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 9.

Sigo pensando  
que es otra cosa la poesía:  
una forma de amor que sólo existe en silencio,  
en un pacto secreto entre dos personas,  
de dos desconocidos casi siempre.  
Acaso leyó usted que Juan Ramón Jiménez  
pensó hace mucho tiempo en editar una revista.  
Iba a llamarse “Anonimato”.  
Publicaría no firmas sino poemas;  
se haría con poemas, no con poetas.  
Y yo quisiera como el maestro español  
que la poesía fuese anónima ya que es colectiva  
(a eso tienden mis versos y mis versiones).  
Posiblemente usted me dará la razón.  
Usted que me ha leído y no me conoce.  
No nos veremos nunca pero somos amigos.  
Si le gustaron mis versos  
qué más da que sean míos/ de otros/ de nadie.  
En realidad los poemas que leyó son de usted:  
Usted, su autor, que los inventa al leerlos<sup>65</sup>.

Precisamente, ese desconocimiento de la firma lleva a Foucault<sup>66</sup> a plantear el “año sin nombre” y una “editorial imposible” donde Foucault, bajo el seudónimo de Maurice Florence firma en el diccionario de nuevos filósofos y se describe a sí mismo:

“Puesto que no sabes quién soy, no tendrás la tentación de buscar razones por las que digo lo que lees; déjate ir hasta decirte simplemente: es cierto, es falso, esto me gusta, esto me disgusta. Y ya está y nada más, se acabó’. Pero todos los autores, como sigue diciendo Foucault, esperarían al año siguiente para publicar sus libros, pues es más potente el efecto literario de tener el nombre por el todo –como si se tratara de ‘un Picasso’, ‘un Renoir’ o ‘un Matisse’- que la

---

<sup>65</sup> PACHECO, J.E., *Tarde o temprano*, FCE, Ciudad de México, 2010, pág. 348.

<sup>66</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *DE I*, 1968, n°18, “El filósofo enmascarado”.

potencia de las palabras. “No me pregunten quién soy ni me pidan que siga siendo el mismo”<sup>67</sup>.

Esta desterritorialización de la lengua en la que se muestra la transformación de los marcos del pensamiento por relevos (que no quiere decir en ningún caso progreso). “Foucault coincide en esto con Blanchot, denuncia toda personología lingüística y sitúa los emplazamientos del sujeto en el espesor de un murmullo anónimo”<sup>68</sup>. Foucault, continúa diciendo Deleuze, funda una nueva pragmática que excluye previamente un sujeto de enunciación a favor de un “se habla”, de un murmullo anónimo donde en el que se dispone los emplazamientos para posibles sujetos.

Por otro lado, también Deleuze cree que el motor de funcionamiento del lenguaje es el acontecimiento donde el sentido de pronto irrumpe entre el hablar-ver, y así, el límite que los repara también es el límite que los pone en relación. Y entran en guerra las palabras con las cosas, lo visible con lo enunciable insinuándose “una en otra como en una batalla. La invocación de la batalla significa precisamente que no existe isomorfismo”<sup>69</sup>.

El significante y la rostridad desaparecen puesto que, de lo contrario, el cuerpo de Dios volvería a aparecer, pero no como un cuerpo perfecto, sino como “el cuerpo del torturado o mejor aún, el del excluido”<sup>70</sup>. Los enunciados y las visibilidades se enlazan directamente “y como luchadores, se fuerzan o se capturan, constituyendo cada vez la verdad”<sup>71</sup>. Hay que llegar hasta un punto, dicen Deleuze y Guattari, en el que exista la neutralidad de lo humano, en el que se devenga imperceptible y pequeño: “hasta tal punto que si el hombre tiene un destino, éste sería el de escapar al

---

<sup>67</sup> FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, pág. 69.

<sup>68</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 33.

<sup>69</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 95.

<sup>70</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 120.

<sup>71</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 95.

rostro, deshacer el rostro y las rostrificaciones, devenir imperceptible, devenir clandestino”<sup>72</sup>.

Además, en 1966 en un texto titulado *El pensamiento del afuera* dedicado a Maurice Blanchot, Foucault practica la forma de este afuera desde una disociación entre “ver” y “hablar” donde el lenguaje debe hacerse cargo de la desaparición del sujeto como fractura entre esas dos instancias. El lenguaje, al estilo de Deleuze descrito en *Lógica del sentido*, escapa “al modo de ser del discurso, es decir a la dinastía de la representación, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red, cada uno de cuyos puntos, distinto de otros, distancia aun de los más cercanos, se sitúa con respecto a todos en un espacio que a la vez los aloja y los separa”<sup>73</sup>.

Esta despersonificación del sujeto como acontecimiento que hace posible la aparición del discurso, es una cuestión que Foucault deja abierta diciendo que ese pensamiento “cuyas formas y categorías fundamentales habrá que tratar de definir algún día”<sup>74</sup>, nos lleva a ratificar el poema antes citado de Pacheco diciendo que, en la episteme contemporánea, el nacimiento del lector se paga con la muerte del autor: “la obra comporta siempre, por así decirlo, la muerte del propio autor. Sólo escribimos para desaparecer al mismo tiempo”<sup>75</sup>, dando ese paso hacia el afuera que tanto pretendían los literatos admirados tanto por Foucault como por Deleuze: Mallarmé, Beckett, Kleist, Sade, Artaud e incluso Nietzsche y el mismo Roland Barthes.

“En ese sentido, a juicio de Foucault, Blanchot parece haber logrado desalojar del lenguaje la reflexividad de la conciencia y transformado la ficción en una disolución de la narración que hace valer el intersticio de las imágenes. La paradoja de esta palabra sin raíz ni casamiento, que se revela como supuración y como murmullo, como distancia y como dispersión, es que representa un avance hacia lo que jamás ha recibido

---

<sup>72</sup> DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil Mesetas*, pág. 209.

<sup>73</sup> FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, pág. 13. *DE*, 1966, vol I, nº38.

<sup>74</sup> FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, pág. 17.

<sup>75</sup> FOUCAULT, M., *¿Qué es un autor?*, pág. 40. *DE*, vol. I, 1969, nº69.

lenguaje –el lenguaje mismo, que no es ni reflexión, ni ficción, sino escurrimiento infinito–, es decir la oscilación indefinida entre el origen y la muerte”<sup>76</sup>.

Esta especie de lugar vacío consagrado en *El pensamiento del afuera* y *Las palabras y las cosas* se refugia en su noción de la historia y del archivo donde se encuentra una masa de documentos, de imágenes, de mapas que no están ordenadas de la forma tradicional del libro, ni del autor, ni de la obra, sino que más bien están traspasadas por una suerte de despersonificación.

Además, poco después, en la lección inaugural del 1 de diciembre del Collège de France titulada *El orden del discurso* “bajo la mirada impávida de Bergson, cuyo busto de bronce domina el aula”<sup>77</sup>, sigue manteniendo esa hilaridad de un discurso que no sabe muy bien de donde viene “me habría gustado darme cuenta de que, en el momento de ponerme a hablar, me precedería ya una voz sin nombre”<sup>78</sup>. Este límite le lleva a erigir la episteme moderna como manifestación absoluta del lenguaje y las palabras donde “el lenguaje asume su talla soberana; surge como venido de otra parte, de donde nadie habla; pero sólo es obra si, al remontar su propio discurso, habla en la dirección de esa ausencia”<sup>79</sup>.

Si ampliamos la visión antirepresentativa que caracteriza la filosofía de ambos, podemos decir, que son hombres sin referencia y “sin referencias”, sin rostros, a los que no podemos pedir que no se contradigan y que sigan siendo siempre los mismos. “¿Qué pasa con el sujeto de la enunciación si se produce desde la dispersión a partir de anexiones no lineales bloqueando la serialización y la reconducción circular al origen?”<sup>80</sup>. Que hablan las palabras porque la boca por la que Zenon sabía que pasaban carretadas de sentido “si dices un carro, un carro pasa por tu boca” da lugar a

---

<sup>76</sup> REVEL, J., *Diccionario de Foucault*, pág. 23.

<sup>77</sup> ERIBON, D., *Michel Foucault*, pág. 263 “Deslizándose de este modo en las fraes del Beckett de Lo innombrable, Foucault subyuga a su auditorio. Entre los que escuchan: George Dumézil, por supuesto, Claude Lévi-Strass, Fernand Braudel, François Jacob, Gilles Deleuze...”.

<sup>78</sup> FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, pág. 7.

<sup>79</sup> FOUCAULT, M., ‘Le non du père’, *DE*, 1962, nº8.

<sup>80</sup> DELEUZE, G., *Derrames entre capitalismo y esquizofrenia*, pág. 13.

cuerpos fragmentados y sin voz y a un “fonodescentramiento”<sup>81</sup>. “algo que nos deje libres a la hora de escribir”<sup>82</sup>.

“Pero existen también unas razones que dependen del estatuto ideológico del autor. La pregunta se convierte entonces en: ¿cómo conjurar el gran riesgo, el gran peligro mediante el que la ficción amenaza a nuestro mundo? La respuesta es que puede conjurarse a través del autor. El autor hace posible una limitación de la proliferación cancerígena, peligrosa, de las significaciones en un mundo donde no sólo se economizan los recursos y riquezas sino también sus propios discursos y significaciones. El autor es el principio de la economía en la proliferación del sentido. Por consiguiente, debemos proceder al derrocamiento de la idea tradicional de autor. Estamos acostumbrados a decir, lo hemos examinado antes, que el autor es la instancia creadora de la que brota una obra en la que se deposita, con una infinita riqueza y generosidad, un mundo inagotable de significaciones. Estamos acostumbrados a pensar que el autor es tan diferente a todos los demás hombres, hasta tal punto trascendente a todos los lenguajes, que a partir del momento en el que habla el sentido prolifera y prolifera indefinidamente.

La verdad es completamente diferente: el autor no es una fuente indefinida de significaciones que se colmarían en la obra, el autor no precede a las obras. Existe un cierto principio funcional mediante el que, en nuestra cultura, se delimita, se excluye, se selecciona: en una palabra, el principio mediante el que se obstaculiza la libre circulación, la libre manipulación, la libre composición, descomposición, recomposición de la ficción. Si estamos acostumbrados a presentar al autor como genio, como surgimiento perpetuo de novedad, es porque en realidad lo hacemos funcionar de un modo exactamente inverso. Diremos que el autor es una producción ideológica en la medida en que tenemos una

---

<sup>81</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 25.

<sup>82</sup> FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, pág. 30.

representación invertida de su función histórica real. El autor es pues la figura ideológica mediante la que se conjura la proliferación de sentido.

Al decir esto, parece que esté reclamando una forma de cultura en la que la ficción no estuviera rarificada por la figura del autor. Pero sería puro romanticismo imaginar una cultura en la que la ficción circulara en estado absolutamente libre a disposición de cada cual, y se desarrollara sin atribución a una figura necesaria o coactiva. Desde el siglo XVIII, el autor ha jugado el papel de regulador de la ficción, papel característico de la era industrial y burguesa, de individualismo y propiedad privada. Sin embargo, habida cuenta de las modificaciones históricas en curso, no hay ninguna necesidad de que la función-autor permanezca constante en su forma, en su complejidad o en su existencia. En este momento preciso en el que nuestra sociedad está en proceso de cambio, la función-autor va a desaparecer de un modo que permitirá una vez más a la ficción y a sus textos polisémicos funciones de nuevo según otro modo, pero siempre según un sistema coactivo, que ya no será el del autor, pero queda aún por determinar, o tal vez por experimentar”<sup>83</sup>.

El experimento actual que tomaremos como base serán las prohibidas páginas del El Comité Invisible en 2007 en Francia que propone la siguiente forma de escritura: “Este libro está firmado con un nombre de colectivo imaginario. Sus redactores no son los autores. Se han contentado con poner un poco de orden en los lugares comunes de la época, en lo que se murmura en las mesas de los bares, detrás de la puerta cerrada de los dormitorios. No han hecho más que fijar las verdades necesarias, aquellas cuyo rechazo universal llena los hospitales psiquiátricos y las miradas de pena”<sup>84</sup>.

Si “yo es otro”, si el sujeto es larvario y compuesto por diferentes líneas que le atraviesan, si está condenado a cambiar dentro del devenir siendo un poco loco, un poco alcohólico, un poco suicida, lo justo para no tener que demandar identidades concretas. ¿Por qué no más bien pensar que los hombres que describe Foucault no

---

<sup>83</sup> FOUCAULT, M., En la nota al pie *¿Qué es un autor?* Pág. 350-351.

<sup>84</sup> EL COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, pág. 34.

son los mismos que los de Magritte, que los hombres que describe Deleuze no son los de Bacon dentro de un contexto que ha perdido la identidad a favor de una cantidad de flujos incalculables?

“¿Puede afirmarse que el sujeto es la única forma de existencia posible? ¿No puede haber experiencias en las que el sujeto, en sus relaciones constitutivas, en lo que tiene de idéntico de sí mismo, ya no sea tal? ¿No habría experiencias en las que el sujeto pudiera disociarse, romper la relación consigo mismo, perder su identidad? ¿Acaso no fue esta la experiencia de Nietzsche con el eterno retorno? De lo que habla Foucault es del advenimiento de una nueva forma ‘ni Dios, ni el hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes’<sup>85</sup>.

Del mismo modo, cabe esperar que los hombres que describen Deleuze junto con Guattari son los mismos hombres que describe al principio de *Mil Mesetas* cuando dice que *El Anti-Edipo* lo escribieron a dúo y que, como cada uno de ellos ya eran varios, en total eran muchos, y que eran precisamente, ellos mismos. De aquí podemos extraer el modo de existencia ¿cómo he llegado a ser así? Y el modo posibilidad ¿Cómo puedo transfigurarme? ¡Cada uno pasa por tantos cuerpos en su propio cuerpo!<sup>86</sup>

La pérdida del rostro es también tarea de toda una vida. Ejercer esa resistencia es desembarazarse del catálogo impuesto y frente a las preguntas crear un espacio de *desidentificación* que permita enunciar “preferiría no hacerlo”. Ni auténtico ni trascendental, sino todos los modos de subjetivación y construcciones de sujeto (o formas hombre o tecnologías del yo) son construidas históricamente.

Ni Foucault ni Deleuze reivindican la vuelta a la conciencia epistemológica o la extracción genealógica del sujeto trascendental, Foucault habla en otro sentido, habla del sentido de las formas y lo que varía, son las fuerzas-hombre y las fuerzas que rodean dicha forma. Así podemos preguntar, ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos

---

<sup>85</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág.170.

<sup>86</sup> Cfr. DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil Mesetas*, “Cómo se hace un cuerpo sin órganos”.



y cómo podemos convertirnos en otra cosa? ¿Se podría establecer algo diferente con un delincuente que no sea meterlo en cárceles? ¿Existen otras formas de educación no dominadas por la institución pedagógica, existen otras formas de tratar a enfermos mentales que no sea expulsarlos de los muros de la ciudad?

Así que aquí estableceremos, gracias al estudio de Foucault, las formaciones de saber unidas a los dispositivos de poder que coagulan las formas (de saber) con las fuerzas (de poder). Dichas formas pueden ser de dos tipos: la primera lo que se dice (lo enunciable) y la segunda lo que se ve (lo visible). De modo que, cuando Foucault habla de saber (*savoir*) está hablando de las correspondencias que existen entre lo visible y lo enunciable, por ejemplo, en el fichero de un hospital y una cárcel, Foucault estudia todo sobre lo cual ha podido o puede decirse algo, pero también estudia su forma visible: la arquitectura, los planos, la vigilancia) atravesados por sujetos que pueblan esas cárceles, escuelas y hospitales, esas líneas quebradas de las que siempre ha hablado.

Aún, dice Foucault, queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual<sup>87</sup>. ¿Cabe la posibilidad de que ese cuerpo que demanda Foucault sea lo que Deleuze denomina “cuerpo sin órganos”? Ese hombre que se borra en los límites del mar como un rostro de arena, que no tiene nada que ver con la evolución paralela de la historia que conduce a un fin sino más bien con otro tipo de concepción histórica estratigráfica y al mismo tiempo rupturista *desprendiendo de las cronologías* las sucesiones históricas de toda perspectiva de progreso o imagen tradicional del pensamiento que está asociada a la unidad y no deja espacio a las raíces múltiples y al rizoma.

“Otro símbolo del saber, el árbol (el árbol prohibido, el árbol de la inmortalidad prometida y el pecado), antaño plantado en el corazón del Paraíso Terrenal, ha sido arrancado y ahora es el mástil del navío de los locos, como puede verse en el grabado que ilustra las Stultiferae

---

<sup>87</sup> FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, pág. 106.

naviculae de Josse Bade; es él sin duda el que se balancea encima de la “Nave de los locos” de Bosco”<sup>88</sup>.

Pero no basta con arrancar del pensamiento ciertas imágenes coaguladas durante siglos, pues siempre se corre el riesgo de que florezcan de nuevo reestratificaciones del conjunto que devuelven a su lugar la unidad: el significante y el sujeto trascendente. En definitiva, de lo que se trata es de comprender que existe en todos nosotros un microfascismo dispuesto a cristalizar en cualquier momento para devolver a sus orígenes ideas tranquilizadoras y miméticas ajenos a la potencia y al deseo. Y ese es el gran peligro que tratan en sus obras Foucault y Deleuze, esa gran lucha común y esa discusión: qué es el fascismo, cuándo y cómo se produce, qué necesita para expandirse y si debe ser evitado o no, y si es así, ¿cómo?

---

<sup>88</sup> FOUCAULT, M, *Historia de la locura en la época clásica*, pág. 39.

**PARTE II**  
**CARTOGRAFÍAS DE LA CAUSA COMÚN**

## La muerte como umbral de la amistad

Antes de pasar al mapa de correspondencias, quisiéramos transcribir el texto que Deleuze<sup>89</sup> leyó en el entierro<sup>90</sup> de Foucault y que inspiró todas estas correspondencias.

El texto se encuentra en la Introducción al segundo volumen de *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*:

“En cuanto al motivo que me impulsó, fue bien simple. Espero que, a ojos de algunos, pueda bastar por sí mismo. Se trata de la curiosidad, esa única especie de curiosidad, por lo demás, que vale la pena de practicar con cierta obstinación: no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve, es indispensable para seguir reflexionando. Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores, y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos

---

<sup>89</sup> “Es una hora muy temprana esta mañana de junio, y el sol todavía no ha despuntado sobre el cielo de París. Pero en el pequeño patio, detrás del hospital de la Pitié-Salpêtrière, varios centenares de personas ya se han congregado para rendir un postrero homenaje a Michel Foucault. Una larga espera, un gran silencio. Después, una vez quebrada, sofocada, alterada por el dolor, se eleva de repente (...). Son palabras de Foucault: un fragmento del prefacio de *El uso de los placeres*. Gilles Deleuze es quien las lee. La multitud escucha. Una concurrencia dispar en la que están mezclados todos los que han cruzado los mil caminos de Foucault, que han conocido alguno de sus mil rostros: en su carrera universitaria, en las luchas políticas, o en ambas a la vez, en la amistad, en el afecto. Pegado al fondo, contra la pared, se distingue a Georges Dumézil y a Georges Canguilhem, tan conmovidos como discretos. También algunos profesores del Collège de France presencian la ceremonia: Paul Veyne, Pierre Bourdieu, Pierre Boulez... Todo el mundo se fija en la presencia de Yves Montand y Simone Signoret o de Robert Badinter, el ministro de justicia (...). ERIBON, D., *Michel Foucault*, pág. 411.

<sup>90</sup> “Recordando sin duda estos pasajes –Gilles Deleuze, alter ego filosófico de Foucault y el pensador que quizás lo entendió más que nadie– observó lacónicamente que pocos hombres han muerto como Foucault, de un modo comparable a su concepción de la muerte. Deleuze aventuró una nota discreta y especulativa: ‘quizás escogió la muerte, como Roussel’”. MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*, pág. 29.

cuando han logrado sus efectos. Pero ¿qué es la filosofía hoy- quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua: pero es su derecho explorar lo que, en su propio pensamiento, puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño. El ensayo –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación- es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir, una ascesis, un ejercicio de sí, en el pensamiento<sup>91</sup>.

---

<sup>91</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, pág. 7.

La relación de correspondencias se describirá de los siguientes modos:

**1- Cronológico-objetivo.**

- i. Obras completas de ambos autores.
- ii. Textos menores y textos pequeños.
- iii. Cursos de ambos autores.
- iv. Textos comunes.

**2- Anacrónico-subjetivo.**

- i. Textos espejo.
- ii. Conceptos espejo.
- iii. Textos lupa.
- iv. Conceptos lupa.
- v. Textos resumen.
- vi. Textos homenaje.
- vii. Textos conflicto.
- viii. Fundadores de discursividad y monografías.
- ix. Relación y traducción de textos conjuntos no publicados en español y la relación con otros textos.

**3- Citas y referencias de de ambos autores dentro de su propia obra.**

**Orden cronológico-objetivo.**

**Obras completas de ambos autores.**

<b>Año</b>	<b>DELEUZE</b>	<b>FOUCAULT</b>
1953	<i>Empirismo y subjetividad</i>	
1954		<i>Enfermedad mental y personalidad</i>
1955		
1956		
1957		
1958		
1959		
1960		
1961		<i>Historia de la locura en la época clásica</i>
1962	<i>Nietzsche y la filosofía</i>	<b>AÑO DEL ENCUENTRO DE AMBOS AUTORES</b>
1963	<i>La filosofía crítica de Kant</i>	<i>Raymond Roussel</i> <i>El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada clínica.</i>
1964	<i>Proust y los signos</i>	<i>Introducción a la antropología desde el punto de vista kantiano</i>
1965	<i>Nietzsche</i>	<i>Nietzsche, Freud y Marx.</i>
1966	<i>El bergsonismo</i>	<i>Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.</i> <i>El pensamiento del afuera.</i>
1967	<i>Lo frío y lo cruel: presentación de Sacher-Masoch.</i>	* Traducción Deleuze-Foucault de las <i>Obras Completas</i> de Nietzsche
1968	<i>Spinoza y el problema de la expresión</i>	<i>La pintura de Manet</i>

1969	<i>Lógica del sentido</i>	<i>La arqueología del saber</i>
1970	<i>Theatrum Philosophicum</i>	<i>Theatrum philosophicum</i> <i>Siete sentencias sobre el séptimo ángel.</i> <i>El orden del discurso.</i>
1971		<i>Nietzsche, genealogía, historia.</i> <i>La vida de los hombres infames.</i>
1972	<i>Capitalismo y Esquizofrenia. El Anti-Edipo. * A dúo con Félix Guattari.</i>	<i>Introducción a un modo de vida no fascista.</i> Prólogo a la edición americana de <i>El Anti-Edipo</i> .
1973		<i>Esto no es una pipa.</i> <i>* Curso: Los anormales.</i>
1974		<i>* Curso: Los anormales.</i>
1975	<i>Kafka. Por una literatura menor. * A dúo con Félix Guattari.</i>	<i>Vigilar y castigar</i> <i>*Curso: Hay que defender la sociedad.</i>
1976	<i>Rizoma</i>	<i>Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber.</i> <i>Yo, Pierre Rivière...</i>
1977	<i>Conversaciones. * A dúo con Claire Parnet.</i>	<i>* Curso: Seguridad, territorio y población.</i>
1978		<i>*Curso: El nacimiento de la biopolítica.</i>
1979	<i>Superposiciones con Carmelo Bene.</i>	
1980	<i>Capitalismo y esquizofrenia. Mil Mesetas. * A dúo con Félix Guattari.</i>	<i>Microfísica del poder</i>
1981	<i>Spinoza: filosofía práctica. Francis Bacon: una lógica</i>	<i>* Curso: La hermenéutica del sujeto.</i>



	<i>de la sensación.</i>	
1982		
1983	<i>Cine I: La imagen-movimiento.</i>	
1984		<i>Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres.</i> <i>Historia de la sexualidad III: El cuidado de sí.</i> <i>Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne.</i>
1985	<i>Cine II: la imagen-tiempo.</i>	
1986	<i>Foucault.</i>	
1987		
1988	<i>Pericles y Verdi.</i> <i>El pliegue.</i>	
1989		
1990		
1991	<i>¿Qué es la filosofía? * A dúo con Félix Guattari.</i>	
1992		
1993	<i>Crítica y clínica.</i>	
1994		
1995	<i>* ¿La grandeza de Marx?</i>	

### **Autores tratados por Deleuze:**

1953. **Hume**. *Empirismo y subjetividad*.

1964. **Proust**. *Proust y los signos*.

1965. **Nietzsche**. *Nietzsche y la filosofía*.

1967. **Sacher-Masoch**. *Una presentación de Sacher-Masoch: lo frío y lo cruel*.

1968/ 1981. **Spinoza**. *Spinoza y el problema de la expresión*. *Spinoza filosofía práctica* y el curso en la Universidad de Vincennes..

1969. **Lewis Carroll**. *Lógica del sentido*

1978. **Kant**. *La filosofía crítica de Kant* y el curso en Vincennes.

**Bergson**. *El bergsonismo*.

1981. **Francis Bacon**. *Lógica de la sensación*.

1986. **Foucault**. *Foucault*. Además del curso en Vincennes publicado recientemente bajo tres títulos: el poder, el saber y el sujeto.

1994. **Marx**. *La grandeza de Marx*.

### **Autores tratados por Foucault:**

1963. **Manet**. *La pintura de Manet*.

1965. **Magritte**. *Esto no es una pipa*.

1966. **Velázquez**. *Las palabras y las cosas*.

1967. **Nietzsche**. *Nietzsche, Genealogía e Historia*.

*Nietzsche, Freud y Marx*.

**Freud**. *Nietzsche, Freud y Marx*.

**Marx**. *Nietzsche, Freud y Marx*.

1968. **Raymond Roussel**. *Raymond Roussel*.

**Bataille**. *Prefacio a la transgresión*.

*La literatura, el estoicismo y la muerte*.

1984. **Canguilehm**. *La vida: experiencia y ciencia*.

## Textos menores comparados cronológicamente

A continuación, una relación de textos que no se incluyen en las grandes obras, sino que son fragmentos, entrevistas, ponencias en congresos, etc. Y que normalmente no son desarrolladas en profundidad como parte de las obras de nuestros autores.

Estos textos se encuentran recogidos en el caso de Deleuze en cuatro volúmenes: *La isla desierta y otros textos*, *Dos regímenes de locos*, *Conversaciones y Diálogos*. En el caso de Foucault, resulta muy cómodo consultar la edición francesa de su parte “no publicada”, o publicada póstumamente, en *Dits et écrits*. Con respecto a las ediciones españolas, esta obra se encuentra fragmentada, como puede verse en la bibliografía, en volúmenes de textos como *El poder, una bestia magnífica*, *Entre Filosofía y Literatura*, *Microfísica del poder*, son solamente fragmentos extraídos temáticamente de esa obra más amplia y que ocupa cuatro grandes volúmenes en la edición antigua y dos dentro de la edición nueva de 2008.

Año	Textos menores DELEUZE	Textos pequeños FOUCAULT
1953		
1954		
1955	“Instintos e instituciones”. <i>Isla desierta y otros textos</i> .	
1956		
1957		
1958		
1959		
1960		
1961		
1962		Año del encuentro de ambos autores “Dire et voir chez Raymond Roussel”, Vol. I. 1962, nº10. “Un si cruel savoir” Vol. I. Nº11.

1963	“La idea de génesis en la estética de Kant”, en <i>La isla desierta y otros textos</i> . “Raymond Roussel o el horror al vacío”. <i>La isla desierta y otros textos</i> .	
1964		“Pour quo iréedité-t-on l’oeuvre de Raymond Roussel? Un précurseur de notre littérature moderne”. Vol. I. Nº 26. “Le mots qui saignent (sur l’Eneide de Klossowski)”. Vol. I. Nº27
1965		
1966	“El hombre: una existencia dudosa”, en <i>La isla desierta y otros textos</i> .	Vol. I. Nº33. “La prose du monde”. Vol I. Nº35. “À la recherche du present perdu”. Vol. I. Nº 41. “Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage”. Vol I. Nº43. “Qu’est-ce qu’un philosophe?”
1967	“El método de dramatización”, en <i>La isla desierta y otros textos</i> .	Vol. I. Nº45 “Introduction générale aux Oeuvres philosophiques complètes de Nietzsche”. Vol I. Nº46. “Nietzsche, Freud y Marx”. Vol I. Nº47. “La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce que’est aujourd’hui”. Vol. I. Nº55. “Foucault repond a Sartre”.
1968		
1969		Vol. I. Nº64. “Ariane s’est pendue”.
1970	“Falla y fuegos locales”, en <i>La isla desierta y otros textos</i> . <i>Teatrum philosophicum</i>	Vol. I. Nº80. <i>Theatrum philosophicum</i> .
1971		Vol I. Nº94. “Je perçois l’intolérable”. Vol. I Nº99. “Le discours de Tou”
1972	“Lo que los presos esperan de nosotros” en <i>La isla</i> “Los intelectuales y el poder”, en <i>La isla desierta y otros textos</i> .	“Introducción a un modo de vida no fascista”. Vol II. Nº 106. “Los intelectuales y el poder”. Vol II. Nº122. “Em torno a Édipo”.

	<p>"Las cartas de H.M.", en <i>La isla desierta y otros textos</i>.</p> <p>"¿Cómo reconocer el estructuralismo?", en <i>La isla desierta y otros textos</i>.</p>	
1973	<p>"Cuatro propuestas sobre el psicoanálisis", en <i>Dos regímenes de locos</i>.</p> <p>"Pensamiento nómada", en <i>La isla desierta y otros textos</i>.</p>	
1974	<p>"Prefacio a L'après-mai des faunes", y "Sobre la homosexualidad" en <i>La isla desierta y otros textos</i>.</p>	Vol. II. Nº139. "La verité et les forme juridiques".
1975	<p>"Conferencia: Dos regímenes de locos", <i>Dos regímenes de locos</i>.</p> <p>"Esquizofrenia y sociedad", en <i>Dos regímenes de locos</i>.</p>	<p>Nº157. "Pouvoir et corps".</p> <p>Vol II. Nº158. "Aller à Madrid".</p> <p>Vol II. Nº164. "Sade, sargent du sexe".</p>
1976	<p>"Nota a la Edición italiana de <i>Lógica del sentido</i>" en <i>Dos regímenes de locos</i>.</p> <p>"Deseo y placer" en <i>Dos regímenes de locos</i>.</p>	<p>Vol II. Nº176. "Questions à Michel Foucault sur la geographie".</p> <p>Vol II. Nº183. "La fontion politique de l'intelectual".</p> <p>Vol III. Nº202. "L'asile ilimité".</p> <p>Vol III. Nº214. "Lettre a quelques leaders de la gauche".</p>
1977	<p>"La interpretación de los enunciados", en <i>Dos regímenes de locos</i>.</p> <p>"Sobre los nuevos filósofos y un problema más general", en <i>Dos regímenes de locos</i>.</p>	<p>Vol. III. Nº189. "Preface Gilles Deleuze".</p> <p>Vol. III. Nº198. "La vie des hommes infâmes".</p> <p>Vol. III. Nº210. "Va-t-on extrader Klaus Croissant?"</p>
1978	<p>"Los obstáculos", en <i>Dos regímenes de locos</i>. * sobre Palestina</p> <p>"¿Qué es un acto de creación?", En <i>Dos regímenes de locos</i>.</p>	Vol. III. Nº231. "La société disciplinaire en crise".
1979		
1980		<i>Le Nouvel Observateur</i> "L'Union de la gauche".
1981		Vol. III. Nº297. "Les mailles du pouvoir".
1982	<p>"Los indios de Palestina", en <i>Dos regímenes de locos</i>.</p>	<p>Vol. III. Nº305. "Pierre Boulez, l'écran traverse".</p> <p>Vol. III. Nº307. "La penssè,</p>

		l'emotion".
1983	"Prólogo a la edición americana de <i>Nietzsche y la Filosofía</i> ", en <i>Dos regímenes de locos</i> . "El pacifismo hoy", en <i>Dos regímenes de locos</i> .	Nº330. "Structuralisme et postestructuralisme". Nº333. "Michel Foucault et Pierre Boulez: la musique contemporaine et le public".
1984	"Mayo del 68 nunca ocurrió", en <i>Dos regímenes de locos</i> . "Carta a uno: cómo trabajamos juntos", en <i>Dos regímenes de locos</i> . "La grandeza de Yasser Arafat", en <i>Dos regímenes de locos</i> . "Sobre los principales conceptos de Michel Foucault", en <i>Dos regímenes de locos</i> .	Vol. III. Nº357. "Une esthetique de l'existence". Vol. III. Nº359. "L'intellectual et les pouvoirs". Vol. III. Nº369. "Des espaces autres".
1985		"La vie: l'experience et le science".
1986	"Foucault y la cárcel", en <i>Dos regímenes de locos</i> . "Hender las cosas, hender las palabras", en <i>Conversaciones</i> . "La vida como obra de arte" en <i>Conversaciones</i> . "Un retrato de Foucault" en <i>Conversaciones</i> .	
1987	"Prólogo a la edición italiana de <i>Mil Mesetas</i> ", en <i>Dos regímenes de locos</i> .	
1988	"Las piedras. Sobre Palestina", en <i>Dos regímenes de locos</i> .	
1989	"¿Qué es un dispositivo?" En <i>Dos regímenes de locos</i> . "Respuesta a una pregunta sobre el sujeto", en <i>Dos regímenes de locos</i> . "Causas y razones de las islas desiertas", en <i>La isla desierta y otros textos</i> .	
1990	"Control y devenir", en <i>Conversaciones</i> . "Post-scriptum sobre las sociedades de control", en <i>Conversaciones</i> .	
1991	"Nosotros hemos inventado el	

	ritornelo, en <i>Dos regímenes de locos</i> .	
1992		
1993		
1994		
1995	<i>La inmanencia: una vida...</i> <sup>92</sup>	

Existen coágulos que nos han servido de inspiración, líneas que nos han permitido continuar esta investigación como la de Esther Díaz<sup>93</sup> que afirma que existen coyunturas en la que estos autores se encuentran o confluyen. Ellas son:

- 1- Procesos que se liberan de los sujetos.
- 2- Cuerpos marcados por el poder.
- 3- Concepción maquínica.
- 4- Exterior que penetra en interiores.
- 5- Unidades formales que no actúan como totalidades armoniosas sino en forma de fragmentos, trozos, puntos...
- 6- Castigo como venganza, fiesta, espectáculo...

---

<sup>92</sup> La inmanencia: una vida” fue publicado en la revista *Philosophie*, Nro 47, Minuit, París, el 1 de septiembre de 1995 y es el último texto de Deleuze que como puede comprobarse, versa sobre “la misma temática” que el de Michel Foucault.

<sup>93</sup> Cfr. DÍAZ, E., *Foucault y el poder de la verdad*, pág. 34-47.

## Orden anacrónico subjetivo

### Textos comunes

Sin embargo, nuestras correspondencias después de las lecturas son **anacrónico-subjetivas** y se dan, de forma explícita en los llamados **textos comunes**, escritos “a dúo” o a más voces por ambos autores.

La evolución *a-paralela* que tratamos de describir incluye también su visión sobre el intelectual, el deseo y el poder, así como su estancamiento a partir de “Deseo y placer”<sup>94</sup> en 1976 y recorrer, pese a las adversidades, esa conexión.

Gilles Deleuze advirtió perfectamente el cambio de actitud de su amigo. Por más de una década, él y Foucault habían buscado juntos a Dionisio bajo Apolo. Pero ahora la alianza había terminado. En el plano de la filosofía era posible aplicar la crítica foucaultiana del deseo sexual en *La voluntad de saber*, de manera velada, también al *El Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, un libro, al fin y al cabo, influido profundamente por Wilhelm Reich. Deleuze, en privado, había reaccionado y escrito a Foucault una

---

<sup>94</sup> En una carta privada fechada el 7 de febrero de 1990 y no publicada íntegramente, que Deleuze escribió a James Miller podemos leer, según el biógrafo: “En primer lugar, es evidente que no hay una sola respuesta a la simple pregunta ¿qué sucedió? Uno de nosotros podría dar una respuesta un día y otro día otra respuesta. Y no por volubles. Pero en este dominio las razones son múltiples y ninguna es esencial. Precisamente porque ninguna es esencial, siempre hay varias simultáneamente. Lo único que importa es que por mucho tiempo seguí a Foucault políticamente; y que en cierto momento dejé de compartir con él la evaluación de muchas cosas. En segundo lugar, esto no supone una alienación entre nosotros ni requiere un comentario. Nos vimos con menor frecuencia por la fuerza de las circunstancias, y por lo tanto se nos ha hecho más difícil volver a vernos. Cosa curiosa, no dejamos de vernos por causa de un desacuerdo, sino al revés: como dejamos de vernos se estableció entre nosotros una especie de incomprensión o distancia. En tercer lugar, no le puedo decir hasta qué punto continua y crecientemente he sentido no verlo. ¿Qué me impedía llamarlo por teléfono? Y aquí me surge una razón más profunda y más esencial que todas las demás. Para bien o para más, creo que él deseaba una soledad más profunda, para su vida, para su pensamiento, y que necesitaba esta soledad y mantenía relaciones sólo con sus amigos más íntimos. Ahora pienso que debí haber tratado de volver a verlo, pero no lo pensé entonces; lo respetaba mucho. Todavía sufro por no haberlo vuelto a ver. Y más me hacía sufrir la creencia de que no había ninguna razón aparente para no habernos visto”. MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault* pág. 402.



detallada respuesta en *Deseo y placer*. Foucault poco después decidió que no vería más a Deleuze. Este era el aspecto loco de Foucault, dice un amigo:

“Una dificultad personal de esos días. En los próximos años los dos filósofos intercambiarían de vez en cuando ideas por correo. Pero nunca más se verían las caras. Se empezaron a multiplicar sus diferencias políticas. Sus puntos de vista divergían ahora sobre el valor del marxismo y el legado de Mayo del 68. En asuntos de política del Medio Oriente, Deleuze apoyaba con firmeza a los palestinos y Foucault de igual modo a los israelíes. Y estaba el tema del terrorismo de izquierda, que volvió a plantearse en Francia de 1977. Esta vez la ocasión no fue un acto de violencia de la ultraizquierda francesa, pues el movimiento maoísta había desaparecido en la práctica. Fue en cambio, una causa legal, que involucró a Kaluss Croissant, el principal abogado alemán que representaba a los Baader-Meinhof (...) Foucault y Deleuze lucharon juntos contra la extradición de Croissant, pero recurrieron a criterios radicalmente diferentes. Deleuze no sólo quiso protestar por la situación del abogado, sino también contra lo que consideraba el terrorismo del estado alemán; de este modo estaba suscribiendo la imagen del gobierno que quería dar el propio Baader-Meinhof. Foucault, en cambio, planteó su posición en términos de derecho”<sup>95</sup>.

En dichos textos comunes encontramos:

- 1- *Los intelectuales y el poder*.
- 2- Introducción general a Nietzsche<sup>96</sup>, *Le Gai Savoir et fragments postumes* (Paris Gallimard, 1967). Primer volumen de las obras de Nietzsche editadas por Giorgio Colli y Massimo Montinari.

---

<sup>95</sup> MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*, pág. 402.

<sup>96</sup> “Cuando aparecieron las *Obras completas*, Deleuze afirma que buena parte de esta vuelta a Nietzsche se basa en el descubrimiento de lo intempestivo y por lo tanto, de la historia como aparición de lo nuevo, de lo inesperado –corren los meses que precedieron a Mayo del 68-. Deleuze presenta a Nietzsche como un ejemplo de lo que debe cumplir la filosofía contemporánea en su crítica radical”. DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 174.

- 3- *Nietzsche y la filosofía. Nietzsche, Freud y Marx. Nietzsche, genealogía, Historia.*
- 4- 1967. Centre d'Étude, de Recherche et de Formation Institutionnelles (CERFI)<sup>97</sup>. Con Michel Foucault y Félix Guattari. "Chapitre V: Les discours du plan" in Françoise Fourquet y Lion Murard, Eds. "Les équipements de pouvoir", (*Recherches* 13, diciembre 1973. Pág. 183-186. Reeditado como Chapitre IV: "Formation des équipements colectifs" en *Les équipements du pouvoir*. Traducción castellana. *Los equipamientos del poder*.

"Goza del padrinazgo y de la participación excepcional de Deleuze y de Foucault (...) y reconoce la paternidad de las tesis de Foucault, Deleuze y Guattari. El equipo del CERFI no se limita a un uso puramente libresco de sus padrinos: invita a Deleuze y a Foucault a participar en algunos debates en el marco de la preparación del número. La revista publica algunos extractos de estas discusiones informales entre los tres –Gilles, Michel y Félix-. Deleuze propone deconstruir el carácter molar de la noción de equipamiento distinguiendo tres formas específicas: las estructuras de inversión, las estructuras de servicio público y las estructuras de asistencia. Por su parte Foucault, tomando el ejemplo de la ruta, distingue las funciones de producción de la producción, de producción de demanda y de normalización. En cada uno de estos niveles señala un par de oposiciones: el agente del poder/ el bandido para la primera función; el agente de aduana/ el contabandista para la segunda, y el ingeniero/vagabundo para la tercera"<sup>98</sup>.

- 5- Con Michel Foucault, Denis Langlois, Claude Mauriac y Denis Perrier-Daville: "Questions à Marcellin" en *Le Nouvel Observateur* (Julio de 1971), pág. 15.

---

<sup>97</sup> "Michel Foucault a assuré la direction scientifique d'une des premières recherches intitulée Généalogie des équipements collectifs. Si cette rencontre, fruit d'une proximité intellectuelle entre Michel Foucault, Gilles Deleuze et Félix Guattari, est datée, appartient-elle pour autant à une époque révolue ou n'indique-t-elle pas l'urgence et l'actualité des thèmes travaillés alors? Les témoignages donnés ici semblent l'indiquer". <http://leportique.revues.org/index642.html#ftn6>

<sup>98</sup> DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 358.

6- Con Michel Foucault<sup>99</sup>, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Claude Mauriac, Jean-Mari Domenach, Hélène Cixoux, Jean-Pierre Faye y Maurice Clavel “On en parlera demain: Les dossiers (incomplets) de l’écran” en *Le Nouvel Observateur* (7 de febrero de 1972), pág. 25.

7- Año académico 1971-1972.

“Deleuze participa en el seminario de Foucault en el Collège de France. En esta ocasión se examina desde todos los ángulos el caso de Pierre Rivière, un joven de 20 años que en el siglo XIX ha degollado a su madre, a su hermano y a su hermana y ha dejado unas memorias que se publican parcialmente en el año 1836”<sup>100</sup>.

8- *Trois milliards de pervers*<sup>101</sup>, en *Recherches* nº12, marzo 1973.

9- ALFREDO. ALO (Asociación para la Libertad de las Ondas) y FRED (Federación de Radios y Emisoras Democráticas)<sup>102</sup>.

10- 1971 Organizó —junto con Gilles Deleuze, Jean-Paul Sartre y Claude Mauriac— la “Comisión para la defensa de la vida y de los derechos de los inmigrantes”, denunciando con posterioridad el “affaire Mirval”.

---

<sup>99</sup> Refiriéndose a esta manifestación en el Ministerio de Justicia, en la Plaza de Vendôme: “Los polocías empiezan a empular, se ponen nerviosos. Sartre resiste. Foucault resiste. Faye resiste. Deleuze resiste y no para de reírse”. DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 405.

<sup>100</sup> DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 408.

<sup>101</sup> “Después de la publicación de *El Anti-Edipo* en 1972, Guy Hocquenghem, un antiguo miembro de la Juventud Comunista Revolucionaria (JCR) que milita en los movimientos de lucha de los homosexuales, y fundador del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), llega un día al CERFI, y con el libro de Deleuze y Guattari en la mano afirma que por fin ha encontrado la teoría que precisaba (...) y su primer número aunque es embargado cuenta con el apoyo de altas autoridades de la vida intelectual francesa. A continuación, el nombre de algunos de sus participantes: Deleuze, Guattari, Jean Genet, Michel Foucault...”. DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 361.

<sup>102</sup> “Guattari simpatiza con un profesional muy implicado en el combate de las radios libres que crea, en 1977, la Asociación para la libertad de Ondas (ALO). La asociación lanza un llamado a favor de las antenas firmado por 18 personalidades, entre ellas, Deleuze, Guattari y Foucault”. DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 395.

## Textos espejo

Por otro lado, según nuestro estudio, en los siguientes textos del orden anacrónico subjetivo ordenamos las obras, siendo la columna izquierda dedicada a la obra de Gilles Deleuze y la columna derecha dedicada a la obra de Michel Foucault.

Esta lista de **textos espejo** será el resultado de la lectura de los textos de ambos autores que se miran el uno al otro, o le escriben, sin saberlo, de forma paralela (aún siendo en distintas épocas) tienen, como diría el profesor Martínez Marzoa, una suerte de *desconocida raíz común* que se justificará, en la medida de lo posible, en el cuerpo de la tesis, a través de las justificaciones encontradas por los propios autores, por otros estudiosos y por la autora de la presente tesis doctoral.

<i>Lógica del sentido.</i>	<i>Las palabras y las cosas.</i> <i>El orden del discurso.</i> <i>Esto no es una pipa.</i>
<i>Diferencia y repetición.</i> "Louis Wolfson o el procedimiento".	"Le schizo et le language". <i>Raymond Roussel.</i>
<i>Proust y los signos.</i>	<i>La arqueología del saber.</i>
"Klossowski o los cuerpos- lenguaje".	"La prosa de Acteón".
<i>Presentación de Sacher-Masoch: lo frío y lo cruel.</i>	<i>Historia de la sexualidad. La voluntad de saber. El uso de los placeres.</i> <i>Sade.</i>
"Lo que los prisioneros esperan de nosotros". "Los intelectuales y el poder".	

<i>Rizoma.</i>	“¿Qué es un autor?” “Libro-experiencia”. “Introducción a un modo de vida no fascista”.
“Platón y el simulacro”.	<i>Nietzsche, genealogía, Historia.</i>
<i>Theatrum philosophicum.</i> <i>Theatrum philosophicum.</i>	
<i>Estudios sobre el cine.</i>	<i>La arqueología del saber.</i>
<i>Capitalismo y esquizofrenia</i>	<i>Enfermedad mental y personalidad.</i> <i>La Historia de la locura en la época clásica.</i> <i>Microfísica del poder.</i>
<i>La filosofía crítica de Kant.</i> Curso Vincennes 1978	<i>La Antropología desde el punto de vista kantiano.</i>
<i>Nietzsche y la filosofía.</i>	<i>Nietzsche, Marx y Freud.</i> <i>Nietzsche, Genealogía e Historia.</i>

1- *Lógica del sentido. Las palabras y las cosas. El orden del discurso. Esto no es una pipa*

“De cabo a rabo, el libro de Foucault está inspirado, animado por una polémica contra el pensamiento de Husserl y la interpretación que del mismo ha dado Merleau-Ponty. *Las palabras y las cosas* es en primer lugar un gesto de rechazo, de negación de la fenomenología”<sup>103</sup>.

2- *Diferencia y repetición. Le schizo et les langues*<sup>104</sup>. Raymond Rousell. “Louis Wolfson o el procedimiento”, es la analogía de Raymond Rousell.

<sup>103</sup> ERIBON, D., *Michel Foucault*, pág. 213.

<sup>104</sup> “(A Deleuze) “Le interesa la manera en que Wolfson llega a los límites de la lengua, según un procedimiento que recuerda a otro autor que le ha interesado mucho a Foucault, Raymond Roussel. Este procedimiento es el de la proliferación esquizofrénica de palabra

En primer lugar, si tomamos como discurso del método de Deleuze, *Diferencia y repetición*, no podemos obviar, en el caso de Foucault, su *Raymond Roussel*.

“Quizá *Diferencia y repetición* pudiera haber influido en Foucault, pero Foucault ya había hecho anteriormente un formidable análisis de los mismos temas en su *Raymond Roussel*”<sup>105</sup>.

Hay que hacer notar que también Foucault llama a *Las palabras y las cosas* su libro sobre los signos, aunque más tarde rectificara diciendo que no hacía otra cosa que hablar del orden, como también Deleuze reconoce en su *Proust y los signos* estar hablando del mismo tema. En el mismo sentido, dice Foucault señala:

“Si la lectura de sus libros (desde el Nietzsche hasta lo que yo presiento de *Capitalismo y esquizofrenia*) ha sido para mí tan esencial es porque me parece que van muy lejos en el planteamiento de este problema: bajo ese tema del sentido, significado, significante, etc., al fin la cuestión del poder, de la desigualdad de los poderes, de sus luchas. Cada lucha se desarrolla alrededor de un centro particular de poder (uno de esos innumerables pequeños focos que van desde un jefecillo, un guarda de viviendas populares, un director de prisiones, un juez, un responsable sindical, hasta un redactor jefe de un periódico). Y si designar los núcleos, denunciarlos, hablar públicamente de ellos, es una lucha, no se debe a que nadie tuviera conciencia, sino a que hablar de ese tema, formar la red de información institucional, nombrar, decir quién ha hecho qué, designar el blanco, es una primera inversión del poder, es un primer paso en función de otras luchas contra el poder. Si los discursos como lo de los detenidos o los médicos de las prisiones son luchas, son porque confiscan un instante al menos el poder de hablar de las

---

en combinaciones que se asemejan en el plano fónico, pero se oponen en el plano del sentido. A diferencia de Roussel, que presentaba su proyecto como una creación literaria de dimensión poética, los apartamientos que realiza Wolfson apuntan a extraerlo por todos los medios de su lengua materna, que juzga opresora”. DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 242.

<sup>105</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 145.

prisiones, actualmente ocupado exclusivamente por la administración y sus compadres reformadores. El discurso de la lucha no se opone al inconsciente, se opone al secreto”<sup>106</sup>.

“Louis Wolfson presenta analogía sorprendentes con el famoso procedimiento, a su vez esquizofrénico, del poeta Raymond Roussel. Éste manipulaba la propia lengua maternal, el francés, con lo que convertía una frase inicial en otra de sonidos y formas similares pero de significado diferente”<sup>107</sup>.

3- *Proust y los signos. Arqueología del saber.*

4- “Klossowski o los cuerpos-lenguaje”. “La prose d’Acteon”.

“La reflexión paralela sobre Klossowski presenta una problemática común para Foucault y Deleuze, directamente inspirada en su obra. Se la considera una prolongación de la literatura transgresora que atraviesa la ficción y la filosofía bajo el modo del simulacro. (...) Foucault y Deleuze apuntalan de este modo su nietzscheanismo y su antihegelianismo, utilizando el simulacro como máquina de guerra, contra un pensamiento de la identidad y de la representación”<sup>108</sup>.

5- *Presentación de Sacher-Masoch. Historia de la sexualidad (La voluntad de saber. El uso de los placeres).*

6- “Lo que los prisioneros esperan de nosotros”.

7- *El AntiEdipo y la Segunda Conferencia de La verdad y las formas jurídicas, “En torno a Edipo”.*

8- *Lo frío y lo cruel: una presentación de Sacher-Masoch. Sade.*

“En cuanto al sadomasoquismo, James Miller, que suele citar el libro de Gilles Deleuze sobre Sacher-Masoch para deducir lo que Foucault tenía en la cabeza, parece olvidar que una de las tesis fundamentales afirmadas

---

<sup>106</sup> FOUCAULT, M., DELEUZE, M., *Los intelectuales y el poder*, pág. 84.

<sup>107</sup> DELEUZE, G., *Crítica y clínica*, pág. 21

<sup>108</sup> DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 401.

por Gilles Deleuze es que el sadomasoquismo es un contrato realizado entre dos individuos. Ahora bien, Foucault no está lejos de compartir esta idea cuando describe la sexualidad sadomasoquista”. Y describe esa sexualidad sadomasoquista en una entrevista para *The advocate*: ‘En realidad, de lo que queremos hablar aquí es precisamente de las Innovaciones que implican esas prácticas. Consideremos, por ejemplo, la «subcultura S/M’, por retomar una expresión querida de nuestro amigo Gayle Rubin.

No pienso que ese movimiento de prácticas sexuales haya tenido nada que ver con la puesta al día o el descubrimiento de tendencias sadomasoquistas profundamente soterradas en nuestro inconsciente. Pienso que el S/M es mucho más que eso, es la creación real de nuevas posibilidades de placer, que no se habían imaginado con anterioridad. La idea de que el S/M está ligado a una violencia profunda y que su práctica es un medio de liberar esta violencia, de dar libre curso a la agresión, es una idea estúpida. Bien sabemos que lo que esa gente hace no es agresivo y que inventan nuevas posibilidades de placer utilizando ciertas partes inusuales de su cuerpo —erotizando ese cuerpo—. Pienso que ahí encontramos una especie de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es lo que llamo la dese-xualización del placer. La idea de que el placer físico siempre proviene del placer sexual y que el placer sexual es la base de todos los placeres posibles considero que es verdaderamente falsa. Lo que las prácticas S/M nos muestran es que podemos producir placer a partir de objetos muy extraños, utilizando ciertas partes inusitadas de nuestro cuerpo en situaciones muy inhabituales, etc”<sup>109</sup>.

9- *Rizoma*. Qué es un autor. Introducción a un modo de vida no fascista. Libro-experiencia

10- Platón y el simulacro. *Nietzsche, genealogía, historia*.

---

<sup>109</sup> FOUCAULT, M., *Estética, ética y hermenéutica*, y también podemos encontrar el texto: <http://es.scribd.com/doc/3802417/Michel-Foucault-Michel-Foucault-una-entrevista>



11- Estudios sobre el cine. *La imagen-tiempo. La imagen-movimiento. La arqueología del saber.*

“También sus estudios sobre el cine que remiten de una manera casi explícita al análisis de la problemática foucaultiana de lo visible y lo decible”<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> MOREY, M., en Introducción a *Foucault*, DELEUZE, G., pág. 20

## Conceptos espejo

Los **conceptos espejo**, son en el mismo sentido, conceptos que comparten ambos autores y que reflejan la similitud y esa desconocida raíz común que hace que la filosofía de Deleuze y Foucault sea *a-semejante*.

1. Ontología. Saber.
2. Política. Poder.
3. Segmentos duros. Racismo de Estado. Poder. Saber.
4. Segmentos flexibles.
5. Línea de fuga. Tecnologías del yo. Modos de subjetividad. Devenir (imperceptible-gay).

“Foucault tiene la necesidad de una tercera dimensión porque tiene la impresión de haber quedado encerrado en las relaciones de poder, de que la línea se termina o de que no ha llegado a franquearla, de que le falta una línea de fuga”<sup>111</sup>.

6. Saber menor. Saber local.
7. Cuerpo sin órganos-cuerpo utópico. Tanto Deleuze como Guattari estudian las marcas del Deleuze en el cuerpo en tanto que el cuerpo está inserto en una sociedad, así como Foucault también analiza las marcas corporales de poder. Del mismo modo, mientras que para Foucault el espacio se abre a través del cuerpo para Deleuze y Guattari también, pero dan un paso más allá: ¿Qué sucedería si ese cuerpo infinitesimalmente se deconstruye y se construye ya no un cuerpo utópico sino un cuerpo sin órganos, destrozado, no simétrico?
8. Diferencia-Lo Otro.
9. Identidad-similitud-semejanza-igualdad- Lo Mismo.

---

<sup>111</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 149.

10. Muerte del hombre.

11. Magritte-Bacon.

12. Sujeto larvario. Tecnologías del yo.

En ambas filosofías se trata de procesos sin sujeto en los que intervienen sujetos y donde al mismo tiempo nadie es reconocible.

“Al trabajar la representación en relación con el psicoanálisis, Deleuze y Guattari retoman otro tema foucaultiano: la descentralización antropológica”<sup>112</sup>

Recordemos que Foucault dice al final de *Las palabras y las cosas* que en el psicoanálisis y la etnología están dadas las condiciones de desaparición del hombre (de aquí la importancia para nosotros de los cuerpos en Magritte y de lo que vendrá después con Deleuze que será nuestra noción de cuerpo sin órganos según Bacon).

13. Drogas y sexualidad.

“La asimilación del placer al sexo ha sido, por tanto, superada.

—Exactamente es así. La posibilidad de utilizar nuestro cuerpo como la fuente posible de una multiplicidad de placeres es algo muy importante. Si se considera, por ejemplo, la construcción tradicional del placer, se constata que los placeres físicos o placeres de la carne son siempre la bebida, la alimentación y el sexo. Y a ello se limita, me parece, nuestra comprensión del cuerpo, de los placeres. Lo que frustra, por ejemplo, es que siempre se considere el problema de las drogas exclusivamente en términos de libertad y de prohibición. Pienso que las drogas deben llegar a ser un elemento de nuestra cultura. — ¿En tanto que fuente de placer?

—En tanto que fuente de placer. Debemos estudiar las drogas. Debemos ensayar las drogas. Debemos fabricar buenas drogas — susceptibles de producir un placer muy intenso—. Pienso que el puritanismo que se presenta en el asunto de la droga —un puritanismo que implica que se está, bien a favor, bien en contra— es

---

<sup>112</sup> DÍAZ, E., *La filosofía de Michel Foucault*, pág. 167.

una actitud errónea. Las drogas forman parte de nuestra cultura. Lo mismo que hay buena y mala música, hay buenas y malas drogas. Y, por tanto, del mismo modo que no podemos decir que estamos «contra» la música, no podemos decir que estamos «contra» las drogas<sup>113</sup>.

**14- Vida.** Este concepto es bastante controvertido ya que es el concepto en el que coinciden en sus últimos textos tanto Deleuze como Foucault. El último texto de Foucault escrito es “La vida: la experiencia y la ciencia”, en cierta analogía y probablemente por casualidad, el último texto de Deleuze escrito es *La immanencia: una vida...* En quinto lugar y último lugar, queremos poner de manifiesto la falta de distancia con respecto al último texto de Deleuze y al último texto de Foucault que, según Agamben<sup>114</sup>, están marcados por “la inmanencia absoluta”. Si Gros como he dicho antes, no miente, Foucault preparaba y escribía en sus últimos días ensayos acerca de Spinoza.

Esta coincidencia “implica la enunciación de una herencia que compromete, sin duda, a un pensamiento por venir. Si quiere recoger esta herencia, la filosofía por venir deberá partir del concepto de *vida* que dibujan en su último gesto, los dos filósofos”<sup>115</sup>. Una vida entendida, en líneas generales como el pequeño espacio desde donde construir las pequeñas batallas y luchas contra los poderes en contra del que “ama la vida como el ave de rapiña, el cordero. Tierno, mutilado, moribundo<sup>116</sup>”, sufrimiento que para la moral establecida es el reconocimiento de lo injusto que no permite discontinuidades, sino que se base en una dialéctica de la compensación a través de un ideal que equilibre la balanza. No hay compensaciones ni recompensas en el futuro que equilibren la balanza, ni en el lenguaje, ni en la historia ni siquiera en la política económica ya que no existen correspondencias que reduzcan la distancia entre las palabras y las cosas, ni tampoco entre los muertos que justifiquen la guerra para adecuarse a una

---

<sup>113</sup> <http://es.scribd.com/doc/3802417/Michel-Foucault-Michel-Foucault-una-entrevista>

<sup>114</sup> Cfr. VV.AA. *Gilles Deleuze, una vida filosófica*, AGAMBEN, G., “La inmanencia absoluta”.

<sup>115</sup> VV.AA. *Gilles Deleuze, una vida filosófica*, AGAMBEN, G., “La inmanencia absoluta”,

<sup>116</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 26.

opinión despótica. Existen vacíos que hay que aceptar, distancias, discontinuidades, retrasos, anomalías y pequeñas diferencias menores que consiguen que el ritmo devenga arritmia. Esto son las sacudidas del mar y las capas geográficas nunca perfectamente definidas ni simétricas. Es por eso que la filosofía según Deleuze es anacrónica –sin cronos- e intempestiva. En tanto que anacrónica e intempestiva, no puede nunca ser puntual porque es incompatible con lo fijo –en el momento en el que se define la justicia con la figura de Pericles, la idea ya está en otro sitio renovándose-. La filosofía es ella misma movimiento que esquivo siempre el presente y esa idea fija hacia donde tiende la dialéctica platónica en un tiempo que envuelve todo aquello hacia lo mismo, hacia lo idéntico, no puede ser sino arruinado por esa representación traída a la fuerza que deja en evidencia todo ese procedimiento platónico. Por el contrario, el tiempo que nos conduce hacia el pensar de otra manera, es un tiempo que no se satura con Ideas ni únicas respuestas, sino que deviene de manera constante a favor de la diferencia y el devenir.

“La posibilidad de un pensamiento tal ¿acaso no nos llega en un lenguaje que nos la sustrae precisamente como pensamiento y la lleva hasta la imposibilidad misma del lenguaje, hasta ese límite en que el ser del lenguaje es puesto en tela de juicio?”<sup>117</sup>

#### **15- Antiplatonismo. Estoicismo.**

En este punto, no podemos obviar Apéndice primero de la *Lógica del sentido* y la noción de genealogía de raíz nietzscheana, como algo profundamente antiplatónico en Foucault. Al mismo tiempo, esta proximidad intelectual es gran no sólo porque *El AntiEdipo* sirve de inspiración para una obra posterior de Foucault acerca del poder y crítica del psicoanálisis en *Vigilar y Castigar* y *La verdad y las formas jurídicas*, sino también porque el platonismo predominaba no sólo en el ámbito metafísico y ontológico de la academia sino también en el político.

---

<sup>117</sup> FOUCAULT, M., *Prefacio a la transgresión*, pág. 72.

Según un artículo de Thomas Beantouil titulado “Los dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault” en un libro titulado *Foucault y la Filosofía Antigua* editado por Gros y Lèvy, se habla sobre si existe un método común al estoicismo utilizado en *Lógica del sentido* de Deleuze y *Hermenéutica del sujeto* de Foucault y en principio la respuesta de Beantouil es negativa ya que los principios que rigen el uso del estoicismo que hace Foucault son opuesto a los de la obra de Deleuze. Mientras que para Deleuze hay dos tipos de cosas: los cuerpos y sus cualidades combinadas por un lado y por el otro los efectos de acontecimientos incorpóreos en las cosas, para Foucault, no. Entonces Beantouil se cuestiona si dos filósofos tan cercanos no tendrán una lectura similar. Asimismo, dice:

“¿No existe entonces ningún punto de contacto de estos dos enfoques en cuanto que se aplican a un mismo objeto, el estoicismo? A primera vista, el único interés común a Deleuze y Foucault es el antiplatonismo de la filosofía helenística y en prácticas del estoicismo. Para Foucault el platonismo representa la subordinación del cuidado de sí a un conocimiento de sí totalizador, que implica la conversión a un real trascendente. Para Deleuze, el platonismo propone una nueva imagen del filósofo fundamentada en la elevación hacia las alturas y la ironía socrática, que los estoicos sustituyen por una imagen nueva, pura superficie y humor. Prosiguiendo con ese antiplatonismo, Deleuze y Foucault presentan sus respectivas exposiciones como rivales de la fenomenología (...) Asimismo, ambos destacan que ese arte estoico del acontecimiento apunta a una inserción de sí en la inmanencia del mundo y del tiempo. Foucault analiza la visión a vuelo de pájaro sobre la totalidad del mundo en Séneca oponiéndose al mito platónico de Er. Análogamente Deleuze muestra que hace falta englobar todos los acontecimientos mortales en un único acontecimiento”<sup>118</sup>.

17- Acontecimiento.

18- Microfísico. Molecular. (Lo pequeño. Lo infinitesimal).

---

<sup>118</sup> GROS, F., LÈVY, C., *Foucault y la Filosofía Antigua en “Los dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault”* pág. 26.

“A partir de los estudios de Deleuze y Guattari, Foucault iniciará su propia microfísica”<sup>119</sup>.

19- Heterotopía. Sentido. Instancia paradójica.

20- Código. Descodificación.

21- Representación.

22- Rivales de la Fenomenología.

23- Dispositivo. Máquina.

“La noción de máquina tomada en ‘la colonia penitenciaria’ es uno de los hilos conductores de *El AntiEdipo* y Kafka. Algo similar se encuentra en la etapa genealógica de Foucault (cuerpos marcados, impresión sangrienta de la ley, cambios de dispositivos. (...) En *El AntiEdipo* la palabra clave es ‘maquinaria’ y en *Vigilar y Castigar* y la *Voluntad de saber* es el dispositivo”<sup>120</sup> que al fin y al cabo remiten a términos capilares e infinitesimales.

24- Fascismo. Racismo<sup>121</sup>. Lo intolerable.

“No puede negarse que Foucault haya tomado el modelo del ars política y el arte de vivir de *El AntiEdipo*”<sup>122</sup>. \* Este tendrá un capítulo completo en el cuerpo de la tesis doctoral.

24- Agenciamiento. Dispositivo.

25- Resistencia.

26- Doble. Fantasma.

27- Lo frío y lo cruel<sup>123</sup>. Sadomasoquismo.

---

<sup>119</sup> DÍAZ, E. *La Filosofía de Michel Foucault*, pág. 166.

<sup>120</sup> DÍAZ, E. *La Filosofía de Michel Foucault*, pág. 166.

<sup>121</sup> Tanto Foucault como Deleuze forman parte del comité Djellali que es una comisión de investigación formada por Jean Genet, Claude Mauriac y Jean-Claude Passeron tras el asesinato del argelino Djellali Ben Alí en el barrio árabe de París.

<sup>122</sup> GROS, F., LÉVY, C., *Michel Foucault y la filosofía antigua. “Los dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault”*, pág. 35.

<sup>123</sup> No son explícitamente conceptos en ellos, pero son temas que sirven para comprender la fascinación de ambos por la organización del cuerpo, el alma y la sociedad en un contexto de crueldad y violencia. Asimismo, dice James Miller al respecto: “Foucault no es, por supuesto, el primer pensador moderno que plantea estas cuestiones. Sade, Bataille y Artaud también han planteado preguntas acerca de la crueldad y la violencia, y también Gilles Deleuze. Y también sobre todos, Nietzsche”. *La pasión de Michel Foucault*, pág. 286.

28- Teatro de la crueldad.

29- Crítica a la teoría psicoanalítica.

30- En la J de Alegría de “El Abecedario” de Deleuze dice que Foucault al estilo de Nietzsche propone una nueva manera de ampliar las tareas y de continuar con la labor de la filosofía y define “el poder pastoral”. Según Deleuze y Foucault, el psicoanálisis es el nuevo avatar del poder pastoral porque extrae su poder de las pasiones tristes y de la creencia de una deuda infinita. Ellos siguen a Spinoza (como veremos Agamben dice que es la obra última en la que coinciden tan Deleuze como Foucault) la alegría es la realización de la potencia y tanto el psicoanálisis como la religión conducen a la tristeza y la oscuridad.

31- Bataille. “Prefacio a la transgresión”. Primeras páginas de *El AntiEdipo*.

“Interrogar el caso de una sociedad que desde hace más de un siglo se fustiga ruidosamente con su hipocresía, habla con toda proclividad de su propio silencio, se empeña en detallar lo que no dice (...) La pregunta que yo quería hacer no es ¿por qué estamos tan reprimidos? Sino ¿Por qué decimos con tanta pasión, con tanto rencor contra nuestro pasado reciente, contra nuestro presente y contra nosotros mismo que estamos reprimidos? ¿Por medio de qué rodeos hemos llegado a afirmar que el sexo está negado, a mostrar ostensiblemente lo que ocultamos, a decir lo que callamos, y formulando todo ello con palabras explícitas, tratando de hacerlo en su realidad más desnuda, afirmándolo en la positividad de su poder y sus efectos?”<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> FOUCAULT, M., *La voluntad de saber*, pág. 16-17.



## Textos lupa

Estos textos amplían las nociones tanto del uno como del otro ‘Ariadna se ha colgado’, un magnífico prólogo a *Diferencia y repetición* escrito por Foucault en 1968 así como el prólogo a la edición americana de *El Anti-Edipo* en 1972 o ‘Post-scriptum a las sociedades de control’ de Deleuze donde éste amplía la noción de disciplina por “un control al aire libre que reemplaza las antiguas disciplinas que actuaban en el periodo de los sistemas cerrados<sup>125</sup>”, está llamando a nuestras puertas ya que todo ese sistema de encierro descrito por Foucault en la década de los setenta, es irremediablemente modificado por una crisis generalizada del sistema que pide reformas bajo la máscara de un falso humanismo con tintes de libertad vigilada, son ejemplos de ello.

1. *El Anti-Edipo. Mil Mesetas. Microfísica del poder. Historia de la locura en la época clásica*<sup>126</sup>.
2. “Esquizofrenia y sociedad”. “Locura y sociedad”. “Le shizophrène et le mot”.
3. “Post-scriptum sobre las sociedades de control”. *Vigilar y castigar. Hay que defender la sociedad*.
4. *Nietzsche y la filosofía. Nietzsche, Genealogía, Historia. Nietzsche, Marx y Freud*<sup>127</sup>.

---

<sup>125</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 278.

<sup>126</sup> “En este punto, Deleuze y Guattari comparten la postura sarcástica de Michel Foucault en relación con el psicoanálisis. Se basan en Historia de la locura en la época clásica para establecer un lazo de continuidad entre la psiquiatría del siglo XIX y el psicoanálisis, por su común reducción de la locura a un complejo parental, por la importancia de la figura de la confesión de culpa que resulta del Edipo”. DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 249.

<sup>127</sup> “El hecho de recurrir a Nietzsche tuvo implicaciones políticas: fue el arma de la crítica más radical que, a lo largo de la década de 1960, vino a confirmar un cambio brutal en un pensamiento considerado de derecha por la extrema izquierda, y esto, en particular, gracias a la nueva lectura de Deleuze. Pero en su intervención, éste se distancia de Foucault que en Royaumont, afirmaba que la tríada formada por Nietzsche, Marx y Freud constituye el alba de nuestra humanidad. Según Deleuze, a diferencia del freudismo y el marxismo, Nietzsche es una contracultura que no puede ser reducida a ninguna recuperación institucional”. DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 175-176

## **Conceptos lupa**

Conceptos lupa son los conceptos que o bien Gilles Deleuze y bien Michel Foucault han ampliado con respecto a sus propias teorías. En la mayoría de los casos, dados los diez años de vida que vivió más Deleuze con respecto a Foucault, son conceptos deleuzianos que amplían los conceptos foucaultianos como es el caso de “sociedades disciplinarias”, aumentado con una lupa a nuestras sociedades contemporáneas de control en “Post-scriptum sobre las sociedades de control”. Dicho concepto lupa será tratado en la tercera parte de la presente tesis doctoral.

1. Sociedades de control-sociedades disciplinarias.

## Textos resumen

Los textos resumen son textos, prólogos, capítulos de libros que se han publicado en las obras de Deleuze o de Foucault, aquí en su mayoría son prólogos de Foucault escritos para Deleuze.

1. “Ariadna se ha colgado”.
2. “Introducción a un modo de vida no fascista”<sup>128</sup>.

---

<sup>128</sup> “Pero la obra no sólo tiene detractores, encuentra en Foucault un aliado importante. El Anti-Edipo tiene para él un estatuto completamente singular, el de un puro acontecimiento que excede el objeto de libro, con un fulgor que debe apreciarse por su capacidad de afectar”. DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 274.

## Textos homenaje

Textos homenaje son aquellos textos donde los autores han hablado respectivamente cada cual de la obra del otro pues existen lecturas que complementan a ambos.

Es el caso de el *Foucault* de Deleuze donde ha pretendido “hacer un doble de Foucault, en el sentido que él daba a ese término: repetición, suplantación, retorno de lo mismo, sombra, diferencia imperceptible, desdoblamiento y desgarramiento fatal<sup>129</sup>”, así dice también Deleuze: “lo que me interesa es la lógica de ese pensamiento, que me parece una de las más importantes filosofías modernas<sup>130</sup>”. “No pretendo, en este libro, hablar por Foucault sino trazar una línea transversal, una diagonal que iría obligatoriamente desde Foucault hasta mí (no me queda otra opción), y que podía decir algo acerca de sus combates y de sus objetivos y como yo lo he percibido”<sup>131</sup>.

De este modo, podemos llegar a pensar que Gros tiene razón cuando en su artículo dice que Deleuze de lo único que habla en sus monografías es de sí mismo.

“Cuantos comentarios elogiaron, en otoño de 1986, el libro de Gilles Deleuze, sobriamente titulado Foucault, que tuvo una acogida poco común. Justo cuando varias revistas publicaban números especiales, y cuando, llevados por esta oleada de actualidad, todos los periódicos dedicaban páginas y más páginas a la obra de Foucault: la primera plana de *Le Monde*, ocho páginas en *Libération*, seis en *Le Nouvel Observateur*, etc. En una entrevista que otorgó poco antes de la publicación de su libro, Gilles Deleuze declaraba sin ambages: ‘El pensamiento de Foucault representaba a mi entender una de las filosofías modernas más importantes’”<sup>132</sup>.

---

<sup>129</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 138.

<sup>130</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 153.

<sup>131</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág.143.

<sup>132</sup> ERIBON, D., *Michel Foucault*, pág. 22.

En las páginas de Foucault y de Deleuze, Platón está como “Ariadna estrangulada”, ya que ahuyenta a los simulacros, a las malas imágenes y separa la apariencia de ese modelo único al que asemejarse y que es el bien en sí mismo.

“Pero en una ausencia como ésta ¿qué lenguaje puede nacer? Y sobre todo, ¿cuál es entonces ese filósofo que toma la palabra? ¿Qué es de nosotros, cuando, desintoxicados, nos enteramos de lo que somos? Perdidos entre charlatanes, en una noche, donde no podemos sino odiar la apariencia de la luz que viene de las charlatanerías. En un lenguaje desdialectizado, en el corazón de lo que dice, pero también en la raíz de su posibilidad, el filósofo sabe que no lo somos todo; pero aprende que el filósofo mismo no habita en la totalidad de su lenguaje, como un dios secreto y ominparlante; descubre que se esfuerza, que fracasa y se calla y al que ya no puede mover; un lenguaje que él mismo habló antaño y que ahora se ha separado de él y gravita en el espacio cada vez más silencioso (...) ¿quién ha hablado pues de ese lenguaje continuo tan obstinadamente el mismo?<sup>133</sup>”

1. *Theatrum philosophicum*.
2. *Foucault*.
3. “F de Fidelidad”.
4. En *Conversaciones*. Michel Foucault:
  - i. “Hender las cosas, hender las palabras”.
  - ii. “La vida como obra de arte”.
  - iii. “Un retrato de Foucault”.
5. En *La isla desierta y otros textos*:
  - i. “Raymond Roussel o el horror al vacío”.
  - ii. “El hombre: una existencia dudosa”.

---

<sup>133</sup> FOUCAULT, M., “Prefacio a la transgresión”, en *Entre filosofía y literatura*.

6. En *Dos regímenes de locos*:
  - i. “Sobre los principales conceptos de Michel Foucault”.
  - ii. “Foucault y la cárcel”.
  - iii. “¿Qué es un dispositivo?”
7. Nota a Michel Foucault “Theatrum philosophicum”, en *Critique* 282 (noviembre de 1970) pág. 904.
8. “Michel Foucault son dernier libre 1969”. Pág. 23-25. En 1969, a una pregunta de Jean-Jaques Brodrier, quien le hizo observar que fuera de los estructuralistas hay pocos filósofos que hayan tomado conciencia del fin de la filosofía transcendental, Foucault responde: “Por el contrario conozco a muchos y en primera fila pondré a Gilles Deleuze”.

## Texto conflicto

Según muchos historiadores del pensamiento francés de esta época<sup>134</sup>, y dado el contenido de ambos textos, el texto de “Deseo y placer” de Gilles Deleuze desencadenó la amistad existente entre ambos autores. Por esa razón, analizamos el contenido del mismo, en torno a la disputa con *Historia de la sexualidad* del propio Michel Foucault.

Sin embargo, dejamos a continuación otra serie de textos en torno al conflicto de Israel y Palestina y otros temas.

“Por desgracia, en los últimos años de su vida no nos vimos, lo que me produjo un gran pesar, porque era uno de los hombres a quienes más profundamente he querido y admirado. Recuerdo que hablábamos de esto a raíz de la publicación de *La voluntad de saber*. No teníamos la misma concepción de la sociedad. Para mí, una sociedad es algo que no deja de huir por todos lados. Cuando usted dice que soy más fluido, tiene todo la razón. Huye en lo monetario, en lo ideológico. Está hecha literalmente de líneas de fuga. Aunque el problema de una sociedad es cómo impedir que se fugue. Para mí, los poderes vienen después. Lo que asombra a Foucault sería más bien que con todos esos poderes, con todos los solapamientos y toda la hipocresía, se llegue a haber menos resistencia. Mi asombro es el contrario, que a pesar de que todo se fuga por todas partes los gobiernos lleguen a taponar los escapes. Nos acercábamos al mismo problema en sentidos inversos. Tiene usted razón en lo que dice, la sociedad es un fluido o algo peor, un gas. Para Foucault es una arquitectura<sup>135</sup>”.

Deleuze explicó este distanciamiento más profundamente en otra ocasión, mientras que Foucault simplemente eliminó las referencias de su amigo en su obra. Así Deleuze decía en una entrevista:

---

<sup>134</sup> Cfr. VEYNE, P., *Foucault*.

<sup>135</sup> DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos*, pág. 253 ‘Foucault y la cárcel’.

“no lo vi, por desdicha, los últimos años de su vida: después de La voluntad de saber, pasó por una crisis de todo orden, política, vital, de pensamiento. Como en todos los grandes pensadores, su pensamiento siempre procedió por crisis y sacudidas como condiciones de una coherencia última. Tuve la impresión de que quería estar solo, ir donde nadie, salvo algunos íntimos pudiera seguirlo. Yo lo necesitaba mucho más que él a mí<sup>136</sup>”.

Sobre esta desavenencia hay otra interpretación más exhaustiva que es la que propone Eribon en su *Michel Foucault*, y que resume muy bien el propósito de nuestro escrito:

“Ya hemos visto que Foucault conservó, más allá de la etapa izquierdista, las amistades que habían surgido en ella. Una amistad, sin embargo, no sobrevivirá a la reorganización de sus opciones políticas después de 1975; por muy extraño que pueda parecer, se trata de una de las más remotas y ciertamente una de las más auténticas. Pero el hecho es éste. Ni tan sólo se puede decir que se produjera una ruptura. Sencillamente, dejaron de verse. O, mejor dicho, Foucault quiso distanciarse de esta relación que tanto había contado para él. La que le unía a Gilles Deleuze desde 1962.

Esta amistad nació en Clermont-Ferrand, a la sombra de Nietzsche. Creció, prosiguió, manifestándose abiertamente en el transcurso de los años a lo largo de series de artículos cruzados en lo que cada uno de ambos filósofos da la bienvenida a las publicaciones del otro. Deleuze reseña con entusiasmo el libro de Foucault sobre Roussel en la Revista Arts. Posteriormente, reseña Las palabras y las cosas en *Le Nouvel Observateur*, en 1966. Escribirá mucho más extensamente acerca de La arqueología del saber en 1970, en la revista *Critique*. El título de su artículo se ha vuelto famoso: “Un nuevo archivista”. Siempre en *Critique*

---

<sup>136</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 67.



en 1975 hace la reseña de *Vigilar y castigar*: “Escritor no: un nuevo cartógrafo”.

Foucault no le va a la zaga: “Ariadna se ha ahorcado” da la bienvenida a *Diferencia y repetición* en Le Nouvel Observateur en 1969. Y comenta mucho más ampliamente, en Critique en 1970 *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición* en su artículo titulado *Theatrum philosophicum* (...).

Foucault-Deleuze. Una amistad filosófica. Y también una amistad política. En 1971, cuando Foucault crea el GIP<sup>137</sup>, Deleuze evidentemente es uno de los primeros en unirse a él. Forma parte de la investigación del caso Jaubert. Milita activamente en el comité Djellali. Una larga conversación sobre el papel del intelectual da la fe de su profundo acuerdo (...). Foucault y Deleuze definen en él la nueva relación de los intelectuales con lo que la generación anterior había llamado el compromiso. Ya no se trata ahora de totalizar las luchas, de teorizar al respecto, de expresar su significado. Frente al intelectual total tipo Sartre, presentan al intelectual específico (...)

1975, 1976, 1977: las cosas han variado en el panorama político. Y ninguno de estos dos protagonistas seguiría empleando el mismo vocabulario a pesar de que los libros de Foucault que se publican en aquel momento parecen seguir impregnados de determinados elementos de esta temática, particularmente *Vigilar y castigar*. Pero, por definición, un libro expresa, en el momento de su publicación, el

---

<sup>137</sup> Grupo de información sobre las prisiones. “El GIP se puso en marcha. Deleuze ayudaba a Defert y Foucault a reunir información. Distribuían panfletos (...) Y esperaron. El 9 de diciembre de 1971, estalló la violencia en la prisión de Toul. Un grupo de prisioneros saqueó la carpintería de la cárcel; otro grupo incendió la biblioteca; los presos rompieron las barras de las ventanas de sus celdas y tiraron fuera camas, sillas, platos. Se apoderaron de uno de los tres principales edificios de la cárcel al grito de ‘abajo la dictadura’ y cantaban la Marsellesa (...) Entretanto, estalló una segunda rebelión. Esta vez la policía actuó con rapidez. Tomó el control de la prisión y, de paso, dejó varios internos heridos. Poco después llegaron Foucault y Deleuze a Toul para una conferencia de prensa con la información de Edith Rose, la psiquiatra de la prisión. Foucault y Deleuze presentaron el relato. Era un documento en sí mismo y también una lección objetiva sobre cómo un experto podía quebrar el código de silencio profesional y revelar del modo más claro y sencillo aquello que había presenciado”. ERIBON, *Michel Foucault*, pág, 235.

pensamiento de un autor en el momento que lo concibió o lo escribió. Y se produce un retraso constitutivo entre la publicación y la investigación. Tal vez este desfase explique la crisis que atravesará Foucault entre 1976 y 1977, después de la publicación de *La voluntad de saber*. ¿Se puede imputar a esta crisis la distancia que va a alejarle de Deleuze en aquel momento? Pues no se volverán a ver más.

Al parecer la razón real de naturaleza mucho más política, Deleuze y Foucault militan en 1977 en contra de la extradición de Klaus Croissant, el abogado de la banda Baader que ha solicitado asilo político en Francia, y que corre el riesgo de ser condenado en Alemania por haberse extralimitado en los derechos de la defensa al haber facilitado apoyo material a los acusados. Está a punto de ser extraditado y Foucault se subleva. El 14 de noviembre de 1977, escribe en *Le Nouvel Observateur*: 'Es un derecho contar con un abogado que habla por uno, con uno, y que le permite a uno hacerse oír y conservar la vida, la identidad y la fuerza del propio rechazo (...) este derecho no constituye una abstracción jurídica, ni histórica y no debe desaparecer'. Cuando sacan a Klaus Croissant de su celda para expulsarlo, Michel Foucault se halla ante la cárcel de la Santé con unas cuantas decenas de personas para formar una barrera simbólica. La policía los disuelve con una contundencia y Foucault acaba incluso con una costilla rota. Unos días más tarde, siempre en *Le Nouvel Observateur*, la emprende enérgicamente con los líderes de la izquierda y les exige tomar unas posturas más firmes y especialmente defender a las dos mujeres inculpadas por haber ocultado a Klaus Croissant antes de su detención en París. Cuando el ministro de Justicia, Alain Peyrefitte, trata de responder a su antiguo compañero de la Ecole Normale, Foucault replica con extremada dureza. Después de la extradición, Foucault convocará con diversas personalidades entre las cuales Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Marguerite Duras, una manifestación en la Place de la République el 18 de noviembre. Como vemos, Foucault no escatimó esfuerzos en apoyo del abogado alemán. Se comprometió de verdad, pero quiso circunscribir su lucha a un problema jurídico estricto. Está dispuesto a apoyar al abogado pero no a sus clientes. Ni hablar de

apoyar a los que considera unos terroristas. Pero eso es precisamente lo que parece reprocharle a Deleuze. Este también por su parte, ha asumido la defensa de Klaus Croissant. Pero los dos filósofos han firmado textos distintos. El de Foucault se limita a los derechos de la defensa y a rechazar la extradición. El que firma Deleuze, con Guattari, presenta Alemania Occidental como un país que se desliza hacia la dictadura policial. La desavenencia entre Foucault y Deleuze se sitúa probablemente en aquel momento. O, con mayor exactitud, la desavenencia de Foucault con respecto a Deleuze. Puesto que no se produjo ningún estallido ni ninguna disputa, ninguna explicación. Sencillamente, su dilatada complicidad se deshizo.

Esta interpretación queda confirmada por un párrafo del diario de Claude Mauriac, fechado el 10 de marzo de 1984 (...). A partir de este periodo, finales de 1977, principios de 1978, Foucault y Deleuze dejan de verse. Sus caminos se separan. Sin dejar, cada uno por su lado, de seguir leyendo los artículos del otro: su único medio de contacto a partir de entonces (...).

Las valoraciones tan distintas de Deleuze y de Foucault del caso Croissant no constituían de hecho más que la transposición de sus evoluciones respectivas radicalmente divergentes en cuanto a las cuestiones políticas en general. Su oposición se manifestó con toda claridad cuando la polémica de los nuevos filósofos. Deleuze arremetió sin cuartel contra Glucksmann y consortes en un pequeño folleto en el que destroza los conceptos vacíos y huecos de quienes él considera unos farsantes para programas de televisión. Proclama su horror ante sus palinodias, su martirologio. 'Se alimentan de cadáveres' dice en una de las muchas formulaciones violentas que salpican su texto. Estas declaraciones de extrema dureza llevan fecha del 5 de junio de 1977. Deleuze no ignora que Foucault, un mes antes, ha elogiado el libro de Glucksmann sobre *Les Maîtres Penseurs* en las columnas de *Le Nouvel Observateur*. Glucksmann, el ex ultramaoísta, efectuó en 1974 un giro espectacular y emprendió desde entonces una denuncia sistemática del Gulag, del totalitarismo y de las filosofías que conducen a ellos. Foucault

le agradece que le haga oír la voz en el discurso filosófico de ‘aquellos fugitivos que se vuelven a alzar una y otra vez’, en resumen, de aquellas cabezas ensangrentadas y demás formas blancas que Hegel quería borrar de la noche del mundo.

Era indudable que la decisión de Foucault, en aquel momento, fue fruto de unas consideraciones más políticas que filosóficas. Hablará a menudo, a lo largo de los años que van a seguir, de Deleuze con sus amigos. Y particularmente con Paul Veyne. Él es ‘el único espíritu filosófico’ que hay en Francia, dice con frecuencia. Y uno de sus más caros deseos, poco antes de morir, será reconciliarse con Deleuze. Cosa que Daniel Defert sabía perfectamente, ya que iba a pedir a Deleuze que hablara en las horas fúnebres de Foucault. Y también debía ser deseo del propio Deleuze, ya que iba a dedicar a Foucault un magnífico libro, estremecedor, rebotante de inteligencia y afecto. ¿Por qué este libro? ‘Por necesidad propia –responde Deleuze–. Por una admiración<sup>138</sup> hacia él, por conmoción ante su muerte, ante su obra interrumpida’<sup>139</sup>.

De este modo, los textos conflictivos los señalamos en la siguiente lista:

1- “Deseo y placer”. *Historia de la sexualidad*.

“Sí, el placer también debe formar parte de nuestra cultura. Es muy interesante señalar, por ejemplo, que desde hace siglos la gente en general —pero también los médicos, los psiquiatras e incluso los movimientos de liberación— ha hablado siempre de deseo, y nunca de placer. “Debemos liberar nuestro deseo”, dicen. ¡No! Debemos crear placeres nuevos. Entonces, quizás el deseo continúe”.<sup>140</sup>

2- “La policía de las familias”.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> “Deleuze admiraba profundamente a Foucault”, Fanny Deleuze. Entrevista en DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 399.

<sup>139</sup> ERIBON, D., *Michel Foucault*, pág. 321-323.

<sup>140</sup> <http://es.scribd.com/doc/3802417/Michel-Foucault-Michel-Foucault-una-entrevista>

<sup>141</sup> “Cuando Donzelot defiende su tesis dirigida por Jean-Claude Passeron sobre la policía de las familias (en 1977) en París-VIII, Deleuze le propone ser parte del jurado: ‘de pronto sentí pánico, y sin ser capaz de decir algo, simplemente pregunté: ¿Por qué yo haría un

- 3- A propósito de los nuevos filósofos y un problema más general (Deleuze. 5 de junio de 1977). “La grande colère des faits”. 9 de mayo 1977.
- 4- Conflicto: Palestina-Israel.<sup>142</sup>
- 5- “Los obstáculos”. 7 de abril de 1978.
- 6- “Caso Klauss Croissant”: (Deleuze. 2 de noviembre de 1977) “La peor manera de construir Europa”.
- 7- Foucault “Va-t-on extraditer Klaus Croissant?” (14 noviembre de 1977).

Con respecto a este texto, dejamos un fragmento de *Vida militante* de Michael Hardt donde explica profundamente la cuestión:

“En noviembre de 1977 el gobierno de Alemania occidental solicitó la extradición desde París de Klaus Croissant, un abogado que defendía a miembros de la RAF (también conocida como Banda Baader-Meinhoff), acusándole de abuso de sus privilegios como abogado y de ayudar materialmente a sus defendidos. Foucault se movilizó para defender a Croissant y el principio del derecho de asilo, lo que llegó a ocasionarle la fractura de varias costillas en un enfrentamiento con la policía en las inmediaciones de la prisión de La Santé, en la que Croissant estaba detenido. Sin embargo, se negó a firmar una petición respaldada por muchos prominentes intelectuales franceses, entre los que destacaba el que era su amigo desde mucho tiempo atrás, Gilles Deleuze, que no sólo defendió a Croissant, sino que también afirmó que el Estado germano occidental estaba deslizándose hacia el fascismo. El incidente de la petición resultó traumático para Foucault, sobre todo porque rompió su relación con Deleuze, al que ya no volvería a ver jamás. Interpreto el curso

---

resumen si usted me ha leído?’ y Deleuze replica: ‘No importa, voy a resumir tu tesis en tu lugar’. Cuando Donzelot está por publicar su tesis, Deleuze propone escribirle el prefacio. La situación se pone muy tensa entre los amigos Foucault y Deleuze. Donzelot acaba de defender una tesis muy foucaultiana, y cuando Foucault se entera del prefacio de Deleuze, exclama: ‘Me horroriza, no puedo soportar que un viejo quiera dejar su marca en el trabajo de un joven’. En definitiva, para no herir la susceptibilidad de Foucault, Deleuze no escribe un prefacio sino un posfacio”. DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 405.

<sup>142</sup> “En una entrevista con Edward Said, el 7 de noviembre de 1989. Said mencionó la política del Medio Oriente como un factor de fricción, basado en una conversación con Deleuze. Le escribí y le pregunté a Deleuze: no lo negó. Como la reseña que hizo Deleuze del libro de Glucksmann apareció unas semanas después que la de Foucault, su ataque a Glucksmann equivalía a una distancia pública de Foucault acerca del legado de Mayo del 68”. MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*, Nota al pie 41 del capítulo 9 “El estruendo de la batalla”.

de 1979 como una defensa y una explicación de su posición en el asunto Croissant mediante su tesis de que Alemania occidental no es fascista, sino neoliberal. Desde luego, esta proposición enlaza con el rechazo previo por parte de Foucault de la idea del Estado como sede del poder, que ridiculizaba como “estadofobia”. A diferencia del fascismo, explica, el neoliberalismo opera mediante mecanismos de gobierno plurales y descentralizados, definidos por lógicas empresariales y una racionalidad de mercado; un Estado supervisado por el mercado, en lugar de un mercado controlado por el Estado. Pienso que la motivación de Foucault para impugnar la acusación de “Estado fascista” se explica también por la política que esa expresión implica, aunque esto no lo dice. Aunque mucha gente usa hoy el término “fascista” como un insulto político extremo pero relativamente genérico<sup>143</sup>.

---

<sup>143</sup> HARDT, M., *Vida militante*, pág. 150.

## Textos inéditos traducidos al castellano

**“Michel Foucault y Gilles Deleuze quieren descubrir el verdadero rostro de Nietzsche”.**

***Dits et écrits*, 1967, nº41.**

***Le Figaro littéraire*, nº1065, 15 de septiembre de 1966, pág. 7.**

**\*Texto análogo a “La Carcajada de Nietzsche” de Gilles Deleuze.**

*“La edición de las obras completas de Nietzsche es un viejo proyecto. Efectivamente, desde la publicación de *La voluntad de poder*, los lectores de Nietzsche, incluyendo a su amigo, Overbeck, y de círculos poco científicos de la hermana del filósofo. Pero si la publicación se ha pospuesto hasta ahora es porque presenta dificultades abrumadoras.*

*La cantidad de textos inéditos de Nietzsche es inmensa. Se puede dividir en dos grandes partes: los escritos antes de 1884 –año de la publicación de *Zarathustra*- y por lo general las notas o borradores de los primeros libros publicados por el propio filósofo. Y los manuscritos de 1884, no publicados por Nietzsche, que incluyen muchos de los nuevos y también aquellos que Elisabeth Forster utilizó para *La voluntad de poder*.*

*Esta gran cantidad de textos inéditos es una de las explicaciones del retraso de sus obras completas. También han intervenido razones políticas. De hecho la publicación de las obras completas se había decidido en Alemania antes de la guerra. Cinco volúmenes aparecieron compuestos solamente de los primeros escritos de Nietzsche antes de la publicación de su primer libro. Sus trabajos de filología, principalmente, pero también poemas, algunos escritos catorce años sobre diversos temas: Saint-Justo, la Revolución francesa, etc.*

*¿Cómo se presenta la edición en preparación?*

*En primer lugar, un hecho paradójico: los alemanes no han participado en este gran trabajo internacional. Tres editores: un italiano, un holandés y un francés (Gallimard) tomaron la decisión de financiar el recuerdo de los manuscritos. Evidentemente, es la tarea principal. Esta constituirá una interrogación histórica de la misma naturaleza de la edición científica de los Pensamientos de Pascal. Hemos derruido una falsa arquitectura creando otra para restaurar, en lo posible, los textos según la propia perspectiva de Nietzsche.*

*Imposible, por supuesto, prejuzgar el resultado de este trabajo. Existe una demanda en curso presentada por la propia hermana del filósofo, pero no se puede decir exactamente lo que hay de falsificación, si es que existe. Este trabajo será un esclarecimiento sólo a largo plazo. Pero ahora en Francia, iniciamos una primera etapa que se llevará a cabo pronto. Nosotros publicaremos las traducciones de las obras publicadas por el mismo Nietzsche.*

*Existen ya traducciones de estos libros y algunas de ellas son excelentes. Pero nos esforzaremos por homogeneizar las traducciones, no sólo según la lingüística, sino en función de los conceptos fundamentales de Nietzsche. En breve nosotros restituiremos el paisaje intelectual del filósofo. Sus libros se acompañarán de los bocetos, apuntes y borradores que les precedieron. Por tanto, cada obra tiene su volumen real y su niebla. La Gaya Ciencia, traducido por Pierre Klossowski, publicado próximamente, Aurora, Humano demasiado humano, Genealogía de la moral, etc. Posteriormente estas obras serán publicadas en la editorial Pléiade.*

*La recolección de textos ¿creará una nueva imagen del filósofo? Algunos creen que, partiendo de las declaraciones de Nietzsche a partir del Zarathustra, se habían establecido los conceptos básicos de su filosofía. Las demás obras son fundamentalmente obras polémicas. Otros, sin embargo, afirman que los manuscritos póstumos marcan un nuevo giro en el pensamiento del filósofo.*



*Es imposible prejuzgar un trabajo de un trabajo en recolección. Nuestra tarea es construir un terreno de juego. En él, los historiadores de la filosofía podrán evolucionar y hacer su parte. ¡Confiemos en ellos!*

*Pero ahora ¿Cómo se define el papel de Nietzsche en la Historia de la Filosofía? ¿Es un filósofo en el sentido clásico del término? Se le acusa, particularmente, de tener un conocimiento de segunda categoría en filosofía.*

*Este último reproche es inexacto y concierne a Schopenhauer y a los filósofos griegos. Es cierto que Nietzsche tiene una formación y un conocimiento esencialmente en el campo de la filología. Muchos especialistas, sin embargo, están desconcertados por los conocimientos filológicos de Nietzsche. Es una voz inusual para un filósofo. Los textos culturales y filosóficos están transmitidos en sus manuscritos. Sus textos responden a una censura del pensamiento occidental. El modo de su discurso filosófico ha cambiado con él. Antes el discurso funcionaba con un Yo anónimo. Así, las Meditaciones metafísicas son de un carácter subjetivo. Sin embargo, el lector puede sustituir a Descartes. Imposible decir “yo” en lugar de Nietzsche. Este hecho marca todo el pensamiento occidental.*

*Sin embargo, el discurso filosófico clásico parece dominarlo. Marx y Hegel, por ejemplo ¿han tenido una influencia muy decisiva?*

*Nietzsche habló una herida en el lenguaje filosófico. A pesar de los esfuerzos de los especialistas, aún no ha sido cerrada. Ver a Heidegger obsesionado cada vez más con la obra de Nietzsche durante su escrito, igualmente podemos ver a Jaspers. Si Sartre es una excepción a esta regla es porque probablemente hace tiempo que ha dejado de filosofar.*

*Pero Heidegger acusa a Nietzsche de haber caído en las redes de la metafísica.*

*Desde del final de siglo XVII, todo filósofo importante trajo esta acusación contra sus predecesores. Comenzó con Locke. De hecho, la edad metafísica ha tenido*

*su final con Descartes. Para hacer un balance de estas acusaciones permanentes, debemos definir lo que era la filosofía después de Descartes, describir sus esfuerzos para definir en tanto que contrametafísico, en definitiva, para ser un pensamiento independiente, con su atención esencial al sujeto.*

*Nosotros vemos en su libro Las palabras y las cosas, una insurgencia contra esta tradición.*

*Sí, ahora estamos en la era del conocimiento. Se habla de una pérdida del pensamiento filosófico; juicio inspirado en conceptos obsoletos. Hoy en día existe una muy rica reflexión filosófica en un campo que no era propiamente de la reflexión filosófica. Los antropólogos, lingüistas, sociólogos y psicólogos comenten hoy actos filosóficos. El conocimiento se ha multiplicado. El problema filosófico contemporáneo es identificar el conocimiento hasta el extremo de sí mismo para definir su propio perímetro.*

*En esta concepción de la filosofía ¿cómo encaja Nietzsche?*

*Bueno, Nietzsche ha multiplicado los gestos filosóficos. El está interesado sobre todo en la literatura, en la historia, la política, etc. Él fue a buscar la filosofía a todas partes. Hay un hombre del siglo XIX que venció genialmente nuestra época.”*

## Introducción general

**Introducción general (Gilles Deleuze y Michel Foucault) de las *Obras filosóficas completas de Nietzsche*, París, Gallimard, 1967:**

*“Los pensadores malditos se reconocen desde el exterior en tres rasgos: una obra brutalmente interrumpida, los padres abusivos que pesan sobre la publicación de los póstumos, un libro-misterio, esa cosa como “el libro” donde no se terminan de presentir los secretos.*

*La obra de Nietzsche es bruscamente interrumpida por el inicio de su demencia en 1889. Su hermana Elisabeth es la guardiana de la autoridad de la obra y de su memoria. Ella publicó un cierto número de escritos póstumos. Los críticos le reprochan no tanto ser falsificaciones (que solamente concierne a las cartas) como ser deformaciones: ella lo puso como un Nietzsche antisemita y precursor del nazismo: el AntiNietzsche por excelencia.*

\*

*Desde el punto de vista de la edición, el problema esencial es de los Nachlass tanto tiempo identificado con el proyecto de un libro que sería llamado La voluntad de poder.*

*Es posible que Nietzsche tuviera al mismo tiempo planes diversos; los proyectos de su gran libro que estaba decidido a publicar en sus obras de 1888 y, en todo caso, que concebía en su obra según las técnicas.*

*Los lectores de Nietzsche conocen las prodigiosas novedades y aportaciones a las técnicas de expresión filosófica: el fragmento voluntario (que no se confunde con la máxima), el aforismo largo, el libro santo, la composición más especial de El Anticristo o Ecce Homo. El teatro, la ópera-bouffe, la música, la poesía, la parodia son presentes en la obra de Nietzsche.*

\*

*El conjunto de cuadernos manuscritos representa menos del triple de la obra publicada por Nietzsche.*

*Algunos editores sostienen que el conocimiento de estos escritos póstumos no aportará nada nuevo. De hecho, cuando un pensador como Nietzsche, un escritor como Nietzsche, presenta tantas versiones de una misma idea. Pero las notas escritas de Nietzsche presentan pensamientos que se utilizarán en libros futuros. Sería absurdo pensar que los manuscritos no presenten nada nuevo con respecto a los libros publicados. Citaremos dos ejemplos. En un cuaderno de 1875, Nietzsche estudia y critica de manera detallada un libro de Düring, *Der Werth des Lebens*. ¿Cómo pretender que la publicación integral de este cuaderno no tiene nada que ver con la formación y la significación del concepto de valor? Todo un cuaderno de 1881 concierne a *El eterno retorno*, y después se escribió *Ecce Homo*.*

*La novedad es esta libertad de acceso a los manuscritos después de su transferencia al antiguo archivo de Nietzsche al Goethe y Schiller archivo de Weimar, en la República Democrática alemana en 1950. Sobre tres puntos esenciales, nuestra lectura de Nietzsche está profundamente modificada. Con lo que se refiere a las deformaciones de Elisabeth Nietzsche y Peter Gast; que revelan los errores de fechas, fallos de lectura, las innumerables omisiones que se justifican en la edición de *Nachlass*. En fin, un profundo conocimiento del conjunto de inéditos.*

*M.M. Colli y Montinari han contribuido al inmenso trabajo que consiste en depurar los archivos de Weimar para editar los cuadernos en orden cronológico. (Falta párrafo).*

*La presente edición está realizada a partir de los textos manuscritos, descifrados y transcritos por M. M. Colli y Montinari. Las obras publicadas por Nietzsche son traducidas después de la última edición. El conjunto se dividirá en:*

- 1- *Los escritos de juventud.*
- 2- *Los estudios filológicos entre los cursos que van de 1869 a 1878.*
- 3- *Todas las obras publicadas por Nietzsche después de El nacimiento de la tragedia en 1872 justo antes de La Gaya Ciencia en 1882, acompañado por fragmentos póstumos que aparentemente conciden en periodos de preparación y redacción.*
- 4- *Las obras publicadas entre 1882 y 1888 (Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, La Genealogía de la moral, El caso Wagner, El crepúsculo de los ídolos, El Anticristo, Ecce Homo, Nietzsche contra Wagner, Los Dithyambes de Dionysos) y las poesías inéditas de invierno de 1882-1883 a 1888.*
- 5- *El conjunto de fragmentos póstumos que son redactados entre el otoño de 1882 hasta el final.*

*A excepción de las cartas y las obras musicales, esta es una traducción de las obras completas de Nietzsche que aparecen en France en el mismo momento de una edición crítica, sobre los mismos documentos, partiendo de la lengua alemana desde una traducción italiana por la dirección de M.M. Colli y Montinari. La mayor parte de las traducciones francesas son obras conocidas. No nos olvidamos de lo que ha significado en ese siglo como tampoco de las traducciones de Charles Andler y Henri Albert.*

*Nosotros deseamos que se día llegue para aportar ideas inéditas al retorno de Nietzsche. Nosotros deseamos que las notas dejen planos múltiples, nuevos ojos y nuevas posibilidades de combinación, permutación que contengan, ahora y siempre, en materia nietzscheana, un estado inacabado del “libro por venir”.*

**“La vida: la experiencia y la ciencia”.**

***Dits et écrits*, 1985, nº361.**

***Revue de métaphysique et de morale*, nº 90 année, nº1 Canguilhem, janvier-mars, 1985, p. 3-14.**

Todo el mundo sabe que en Francia que hay pocos lógicos y demasiados historiadores de la ciencia. También se sabe que éstos últimos han ocupado un lugar considerable en la institución filosófica, enseñando o investigando. Pero lo que tal vez se conozca menos, e incluso dentro de los límites de la institución, es el lugar que han ocupado durante los últimos veinte o treinta años, justo en las fronteras de la institución, en una obra como la de G. Canguilhem. Ha habido teatro al respecto: psicoanálisis, marxismo, lingüística, etnología. Pero no nos olvidemos de un hecho que, según se quiera, depende de la sociología de los medios intelectuales franceses, del funcionamiento de las instituciones universitarias y de nuestro sistema de valores culturales: en todas las discusiones políticas o científicas en los años sesenta, el papel de la filosofía –yo no quiero decir sólo en la formación universitaria ni en los departamentos de filosofía-. Demasiado importante para muchos. Y directa o indirectamente, casi todos estos filósofos han tenido algún vínculo con la obra y los libros de G. Canguilhem.

De ahí una paradoja: este hombre, cuya obra es austera, voluntariamente bien delimitada y delicada a un dominio particular de una historia de las ciencias que, de todos modos, no es una gran disciplina, se encuentra de cierta manera presente en los debates donde se cuidó de no aparecer. Si dejamos de lado a Canguilhem no entenderemos las discusiones que algunos marxistas franceses tuvieron, tampoco lograríamos entender lo que algunos sociólogos como Bourdieu, Castel, Pasereon, ni aquello que les inscribe fuertemente en el campo de la Sociología, también extrañaremos el aspecto teórico del trabajo de los psicoanalistas, particularmente los lacanianos. Además, es fácil reconocer en el debate las ideas que preceden al movimiento de 1968, que, aunque lejos, advierten los conocimientos de Canguilhem. Sin desconocer las fracturas que durante estos últimos años y desde el fin de la guerra se opusieron tanto a marxistas como a no marxistas, freudianos y no freudianos,

especialistas de una disciplina y filosofía, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos, creo que podría encontrarse otra línea que atravesara estas oposiciones. Se trata de una línea que separa una filosofía de la experiencia, del sentido y del sujeto de una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. Por un lado, unas filiaciones la de Sartre y Merleau-Ponty, por el otro la de Cavaillès, de Bachelard, de Koyré y de Canguilhem. Sin duda, esa ruptura viene de lejos y atraviesa el siglo XIX: Bergson y Poincaré, Lachelier y Couturat, Maine de Biran y Comte. Y, en todo caso, en el siglo XIX está atravesada hasta tal punto que la fenomenología se construye a partir de ésta. Pronunciadas en 1929, modificadas, traducidas y publicadas un poco después, *Meditaciones cartesianas* fueron muy pronto sujetas a dos posibles lecturas: una que se dirige hacia una filosofía del sujeto, buscando radicalizar a Husserl, lo que no iba a tardar en responder a cuestiones polémicas y preguntas de Ser y Tiempo, como el artículo de Sartre sobre la “Transcendencia del ego” de 1935, la otra que se remonta a problemas fundamentales del pensamiento de Husserl, acerca de formalismo y del intuicionismo; y que será en 1938 parte central de las tesis de Cavaillès sobre Método axiomático y formalismo y sobre *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*. Cualesquiera que hayan sido los acercamientos y alejamientos, las interferencias e incluso las críticas, estas dos ramas fueron en Francia dos corrientes heterogéneas durante algún tiempo.

En apariencia, la segunda fue más teórica, la más orientada hacia tareas especulativas, la más alejada de las preguntas políticas inmediatas. Y sin embargo, fue la que tomó partido durante la guerra de manera más directa como la cuestión del fundamento de la racionalidad no pudiera separarse de la interrogación sobre su existencia. También ella durante los años sesenta jugó un papel importante que sostenía que la crisis no fue únicamente sobre la universalidad sino sobre el conjunto del saber. Siguiendo su propia lógica, es posible preguntarse por qué una reflexión de este tipo se encuentra tan profundamente aunada a nuestro presente.

\*

Una de las razones principales fue esta: la historia de las ciencias se realizó dignamente por la dignidad filosófica que introdujo dentro de sus temas principales,

subrepticamente y como por accidente, en la filosofía del siglo XVII. Por la primera parte, a cierta época, le corresponde un pensamiento racional no solamente de su naturaleza, de su fundamento de sus poderes y de sus derechos, de su propia geografía e historia, de su paso inmediato y de sus condiciones de ejercicio en el momento, su lugar y su actualidad. De esta cuestión que la filosofía ha hecho, de su forma en el presente y de su contexto, una interrogación esencial que es el símbolo del debate de la *Berlinische Monatsschrift* y que tiene por tema *¿Qué es la Ilustración?* Cuestión a la que Mendelssohn y Kant aportaron una respuesta.

Esta cuestión aborda una cuestión que simplemente accesorio: cuestiona a la filosofía sobre su forma y la figura de su momento. Pero poco después se comprobó que esa pregunta iba un poco más allá. Durante la Ilustración la filosofía contempló la posibilidad de constituirse como una figura determinante de una época, y donde esta época devenía la forma de cierta filosofía. La filosofía podía leerse como la configuración de los rasgos de este periodo en el que surgía su figura coherente, su determinación y su forma, pero además significaba una manifestación emergente de los fundamentos esenciales de la filosofía. La filosofía entonces también como un elemento más revelador de las significaciones de una época, como el contrario de una ley general a la que se fija una época. La lectura de la filosofía no como una historia general y su interpretación, sino como principio diferenciador de toda sucesión histórica. De pronto la cuestión del “presente” se convirtió en filosofía en una interrogación de la que no se pudo separar: ¿En que sentido la filosofía es aquella en la que el presente revelaba un proceso histórico general y aquella filosofía en la que el punto de partida ella era misma y sus propias condiciones?

La historia se convierte en uno de los principales problemas de la filosofía. Habría que estudiar por qué la cuestión de la Ilustración, sin desaparecer jamás, tuvo unos destinos completamente diferentes en Alemania, Francia y los países anglosajones, porque aquí y allá trato temas tan diversos y de cronologías tan variadas. Se puede decir que en toda la filosofía alemana está repleta de una reflexión histórica y política sobre la sociedad (sobre el problema central de la experiencia religiosa en relación con la economía y el estado); de los poshegelianos a la escuela de Frankfurt y



a Lukacs, pasando por Feurbach, Marx, Nietzsche y Max Weber, todos. En Francia, esta historia de las ciencias que sirve a la reflexión filosófica de la Ilustración está tratada por Saint-Simon, el positivismo de Comte y sus seguidores que recogen las respuestas de Mendelssohn y de Kant sobre una historia general de las sociedades. Saber y creencia, forma científica del conocimiento y contenido religioso de la representación, donde el pasaje del pre-cientificismo y científico, están contruidos por un poder racional en el fondo de una experiencia tradicional, apareciendo dentro de una historia de las ideas y las creencias, de un tipo de historia propia del conocimiento científico, originario de su racionalidad: estas son sus formas que atraviesan el positivismo por donde los debates sobre la ciencia y las discusiones sobre la ciencia medieval transmiten y anuncian la cuestión de la Ilustración en Francia. Y si la fenomenología, después de un largo periodo (falta párrafo).

Después de un siglo y medio, la historia de las ciencias entra con juegos que son fácilmente reconocibles. Las obras como las de Koyré, Bachelard, Cavaillès o Canguilhem están escritas dentro de esos dominios precisos, regionales y cronológicamente bien determinados de la historia de las ciencias, donde tienen una función importante dentro de la elaboración de la filosofía y a la vez para su respuesta a la pregunta *Qué es la Ilustración*.

Si hay que buscar alguna cosa en Francia una línea corresponde al trabajo de Koyré, Bachelard, de Cavaillès y de Canguilhem y por otro lado en la escuela de Frankfurt. Pero los estilos son bien diferentes, así como la manera de relatar los asuntos tratados. Pero unos y otros poseen finalmente el mismo género de cuestiones unos sobre la memoria de Descartes y otros sobre la sombra de Lutero. Ambas provienen de una racionalidad que cuestiona lo universal a favor de la contingencia, que afirma que su unidad no procede por tanto de modificaciones parciales como una modificación (falta texto).

La historia de las ciencias en Francia y en la escuela de Frankfurt en Alemania, se han examinado en el fondo a través de una relación de autonomía de estructura a

través de la historia de los dogmatismos y los despotismos, una razón, en consecuencia, que viene a librarle de ella misma.

Algunos procesos que marcan la segunda mitad del siglo XX y el corazón de los contemporáneos están en Las Luces (La Ilustración). La primera, es la importancia de la racionalidad científica y técnica en desenvolver las fuerzas productivas dentro de l juego de las decisiones políticas. La segunda, esta historia misma se concibe como una “revolución” en la que el deseo del siglo XVIII era (...) En tercer lugar, (...). Dos siglos después de su aparición, la Ilustración ha vuelto como una manera de la que Occidente toma conciencia de sus posibilidades actuales y de sus libertades así como de una manera de interrogarse sobre sus límites y sus poderes. La razón es a la vez despotismo y luz.

En ese sentido defendemos que la historia de las ciencias tiene una forma particular donde G. Canguilhem ocupa en Francia, en los debates contemporáneos, un papel central.

\*

Por decirlo *grosso modo*, la historia de las ciencias ha sido ocupada durante mucho tiempo (preferentemente y exclusivamente) de aquellas disciplinas “nobles” que tenían su dignidad antigua en su fundación, una formación de aptitud matemática y de lugar privilegiado dentro de las ciencias positivistas.

**PARTE III**  
**DEL INTELLECTUAL UNIVERSAL**  
**A LOS INTELLECTUALES COLECTIVOS**

## La experiencia compartida del GIP

Además, la experiencia compartida del GIP<sup>144</sup> como actividad militante del intelectual que se basa en lo local y que como señala Deleuze era un experimento del pensamiento siguiendo a Foucault:

“y así Deleuze se convirtió en el compañero filosófico más próximo a Foucault, porque si hay algún pensador francés de esa generación que haya comprendido las implicaciones filosóficas del genio singular de Foucault –incluyendo su implacable preocupación por el suicidio y la muerte- ése fue con seguridad Gilles Deleuze”<sup>145</sup>.

De este modo, el GIP como experimento crítico y activo del pensamiento sería un punto de unión muy fuerte para su conjunta comprensión política a partir de 1972 con la publicación primero de *El AntiEdipo* y después de *Vigilar y castigar* en 1975.

Estas “coincidencias inestimables”<sup>146</sup>, golpes de dados por los que podemos unir a Deleuze con Foucault y viceversa, nos llevan cuestionarnos por una filosofía contemporánea a partir de las redes que les unen a través de un gesto eminentemente político que emerge de una concepción de la discontinuidad empírica y que trata de liberar la historia de las ideas. Ese disimulo de las Ideas como entidades honestas, es precisamente el asunto que Deleuze y Foucault ponen en evidencia e intentan “invertir, pervertir, subvertir”<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> Después de hablar con los presos y ver que éstos tienen una palabra que decir sobre el poder “Foucault es partidario de la creación de una asociación acompañado de Gilles Deleuze, acude a ver a la viuda de Paul Eluard, que aceptará albergar y apadrinar esta Asociación de Derechos de los reclusos cuyo presidente será el escritor Vercors (seudónimo del escritor francés Jean Bruller, autor de *Le silence de la mer*, y destacado militante de la Resistencia durante la ocupación alemana”. ERIBON, D., *Michel Foucault*, pág. 287.

<sup>145</sup> MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*, pág. 262.

<sup>146</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 138.

<sup>147</sup> Acciones que según Foucault, Deleuze pone en práctica a la hora de invertir el platonismo dando un paso más allá de la inversión nietzscheana. FOUCAULT, M., *Theatrum Philosophicum*, pág. 11.

Así que, tomaremos la creación de conceptos y el diagnóstico del presente como bases, no de un sistema binario para la creación de una filosofía puramente contemporánea, sino como rasero para poder hacer filosofía hoy en día. Así podríamos decir que si un libro de filosofía hoy en día no diagnostica el presente o no crea ningún concepto “arrójese a las llamas pues no puede contener más que sofistería e ilusión”<sup>148</sup>.

Y no es algo anecdótico. En *Fahrenheit 451* una película dirigida por François Truffaut en 1966, describe una ciudad donde el cuerpo de bomberos no se dedica ya a apagar fuegos sino a quemar libros, ya que según los gobiernos de los años noventa, escenario temporal en el que se desarrolla la película, tiene la absoluta certeza de que la lectura es la culpable de que los hombres estén angustiados e infelices y que únicamente “sirve para entristecer”<sup>149</sup> porque un libro que no entristece o no contraría a nadie no es un auténtico libro. El gobierno de esa ciudad que aboga por el bien público en genera y en particular, arroja a las llamas títulos como *Alicia en el país de las maravillas*, *Así habló Zaratustra*, *Metafísica* de Aristóteles, *El proceso*, *Justine*, *Esperando a Godot* o *En busca del tiempo perdido*. Pero para evitar que todo ese saber implícito se pierda, los hombres-libro aprenden un libro de memoria en un lugar lejos del gobierno de la ciudad donde exiliados, viven como extranjeros o Zaratustra, consiguen memorizar localmente uno y sólo un libro de memoria por persona, dando a entender que, si cada uno supiéramos todo lo que hay que saber acerca de un tema en concreto, sabríamos resolver mejor las dificultades. Por su parte, Foucault en la entrevista con Deleuze de 1972 “Los intelectuales y el poder”<sup>150</sup> habla de ese intelectual específico:

“definido no como un escritor –en nombre antiguo privilegio de la literatura para decir de manera universal la injusticia del mundo-, sino

---

<sup>148</sup> HUME, D., *Investigación sobre el conocimiento humano*, pág. 56.

<sup>149</sup> “Pensar ni consuela ni hace feliz. Pensar se arrastra lánguidamente como una perversión; pensar se repite con aplicación sobre un teatro; pensar se echa de golpe fuera del cubilete de dados. Y cuando el azar, el teatro y la perversión entran en resonancia, cuando el azar quiere que entre los tres haya esta resonancia, entonces el pensamiento es un trance; y entonces vale la pena pensar”. Michel Foucault comentando *Diferencia y repetición* en *Theatrum Philosophicum*, pág. 41.

<sup>150</sup> FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, pág. 41.

como un sabio que habla siempre a partir de un saber local. El canto del cisne del escritor (versión contemporánea del hombre de justicia portador de valores absolutos cuya genealogía Foucault intenta recuperar a veces desde el siglo XVII) es por tanto el surgimiento, en lugar del profeta universal, de una figura íntimamente ligada a una región específica del saber y también con ello a las instituciones, discursos y prácticas: una figura específica que debe trabar a partir de su propia situación, el lugar donde se inscriben su traba y su vida”<sup>151</sup>.

En ese sentido, Deleuze siempre se preocupó de cuestiones menores que una minoría inventa dentro de un conjunto mayor, relacionándose de manera incuestionable con lo político y lo individual de cada uno. Por el contrario, el bloque mayor dispone de espacios más amplios y generales que impiden ver la individualidad específica e ignora los acentos intensivos y no permite percibir la diferencia ni sus potenciales.

Por otro lado, desde esta explicación de lo menor como factor para poder acabar con el juicio de Dios que totaliza y universaliza todo lo que pasa por sus filtros, Foucault quiere rescatar de donde un día yacieron olvidados todos esos pequeños acontecimientos que permiten mostrarnos la posibilidad de realizar esa ontología menor que propone Deleuze, y a la inversa, la filosofía de Deleuze permite la posibilidad de crear una ontología crítica de lo pequeño que es lo que Foucault quiere que, pese a lo que pueda parecer, no es tan liberadora como parece pues todo apunta a que la revisión de esos pequeños detalles, de esas pequeñas diferencias que nos hacen a todos y cada uno de nosotros se convierten por dispositivos de poder, en lo que nos controla, nos ahoga y nos explota a través de una falsa lista de motivos filantrópicos haciéndonos creer que es la mejor forma de defender la sociedad.

Sin embargo, bien mirado, estos pequeños detalles, como pequeños son los detalles que cuenta Pierre Rivière, amenazan el edificio de los saberes establecidos porque ponen en entredicho lo que los encargados de revelar la verdad habían

---

<sup>151</sup> REVEL, J., *Diccionario de Foucault*, pág. 88.

dictaminado por su cuenta. Esta pequeña lección de microhistoria que se completa en 1977, con *La vida de los hombres infames*, bloquea los mecanismos de identificación destinados a objetivar de manera universal cierto tipo de delitos y de individuos que deben pasar por el filtro del buen sentido para ordenar la sociedad a partir de unos controles dispuestos para el control político de poblaciones. La biopolítica, ayudada por el bloqueo efectivo del cuerpo desde los dispositivos de la escuela, la fábrica, el cuartel, la cárcel... que como veremos, se transforman para nuestro beneficio en un espacio no cerrado, sino al aire libre donde el control resulta invisible. Pero antes recordemos que:

“Este aspecto es esencial, porque es el fundamento, y porque es imposible levantar ningún edificio ni establecer método alguno sin contar con sus principios. No basta tener afición a la arquitectura. Hay que conocer el corte de las piedras. De este corte de las piedras se podría escribir toda una historia del detalle en la contabilidad moral y el control político. (...) todo detalle es importante (...) porque las cosas pequeñas disponen para las grandes (...) Sí, cosas pequeñas; pero grandes móviles, grandes sentimientos, gran fervor, gran ardor, y, por consiguiente, grandes méritos, grandes tesoros, grandes recompensas. La denuncia de los reglamentos, la mirada puntillosa de las inspecciones, la sujeción a control de las menores partículas de la vida y del cuerpo darán pronto, dentro del marco de la escuela, del cuartel, del hospital o del taller, un contenido laicizado, una racionalidad económica o técnica a este cálculo místico de lo ínfimo y del infinito (...) Ser un nuevo Newton, no ya el de las inmensidades del cielo o de las masas planetarias, sino de los pequeños cuerpos, de los pequeños movimientos, de las pequeñas acciones; al hombre que respondió a Monge (‘No había más que un mundo por descubrir’): ‘¿Qué es lo que oigo?’ El mundo de los detalles ¿quién ha pensado jamás en ese otro, en éste? Yo, desde los quince años creía en él. Me ocupé de él entonces, y este recuerdo vive en mí, como una idea fija que no me abandona jamás... Este otro mundo es el más importante de todos cuantos me había lisonjeado de descubrir: pensar en ello me parte el corazón. No lo descubrió; pero es sabido que se propuso organizarlo, y

que quiso establecer en torno suyo un dispositivo de poder que le permitiera percibir hasta el más pequeño acontecimiento (...) y de éstas fruslerías, sin duda, ha nacido el hombre del humanismo moderno”<sup>152</sup>.

El sentido de rescatar lo menor y lo pequeño viene a darse porque cualquier mínimo acontecimiento hiere y deja su marca. La creencia tanto de Foucault como de Deleuze será pensar que los fragmentos capilares e individuales dejan su huella poco a poco y que por esa lentitud pasan desapercibidos volviéndose difícil localizar esas invisibilidades que han pasado por alto y que se han vuelto tan evidentes que parece necesario construir toda una pequeña ontología crítica pequeña y menor de todos esos minúsculos asuntos.

Esa labor *desnaturalizadora* también va a ser una labor *hermenéutica* como “destino fatal de toda obra que no consigue alcanzar por sí misma el sentido que su autor quiere darle”<sup>153</sup> pues allá donde todos ven mundo armonioso y naturaleza, Deleuze y Foucault ven cosas hechas por el hombre y constructos disfrazados de naturaleza que no son tal. Se trata en definitiva de desinvisible.

Nuestro primer dispositivo a rastrear trata de “el acontecimiento bajo el cual hemos nacido, el cual sigue atravesándonos”<sup>154</sup> y que Foucault señala es: “la muerte de Dios no sólo ha sido el acontecimiento que ha suscitado en la forma en que la conocemos la experiencia contemporánea: dibuja indefinidamente su gran nervadura esquelética”<sup>155</sup> que Foucault describe de manera pequeña diciendo efectivamente en qué consiste mientras Deleuze lo define de manera más bruta diciendo que “el acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está en lo que sucede el puro expresado que nos hace señas y nos espera”<sup>156</sup>.

---

<sup>152</sup> FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, pág. 143, 144, 145.

<sup>153</sup> DEBORD, G., *La sociedad del espectáculo*, pág. 19.

<sup>154</sup> FOUCAULT, M., ‘Sexualité et pouvoir’ *DE*, vol. III, 1978, nº233.

<sup>155</sup> FOUCAULT, M., *Prefacio a la transgresión*, pág. 125.

<sup>156</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 158.



Desde este acontecimiento histórico y conformado que dará lugar después a la muerte del hombre en el sentido señalado por Deleuze de que una nueva sensibilidad ya no pertenecería al hombre, sino a otra forma aún desconocida. “No se puede decir nada más, nunca se ha dicho nada más: ser digno de lo que nos ocurre, esto es, quererlo y desprender de ahí el acontecimiento, hacerse hijo de sus propios acontecimientos y, con ellos, renacer, volverse a dar un nacimiento, romper con su nacimiento de carne Hijo de sus acontecimientos y no de sus obras, porque la misma obra no es producida sino por el hilo del acontecimiento”<sup>157</sup> y se hacen al mismo tiempo.

“En la vecindad de Deleuze y Foucault, la muerte de Dios implica el pensamiento y el lenguaje sobre una línea mortal, sobre una línea de desaparición que incita a la filosofía a crear alegremente nuevos conceptos”<sup>158</sup> ya que la unidad del concepto reduce todo hace lo uno cuando en realidad lo que existe es lo múltiple. No existiendo ni para la más ingenua de las miradas ninguna semejanza, ninguna identidad, ninguna analogía, ninguna similitud.

Además, la base que tomaremos como principio, serán las numerosas referencias del uno hacia el otro y viceversa, hasta mediados de la década de 1970 donde se advierte en ello un extraño gesto a nuestro entender y es que cada uno supo leerse en el pensamiento de su amigo y a la inversa. Cada uno rescató, como propusieron en su conversación “Los intelectuales y el poder”, lo que era útil de su otro.

Sin embargo, esta cercanía no está falta de deslizamientos, como también queremos hacer notar, se exime en un efecto espejo evidente a la hora de hacer un análisis del lenguaje que termine con la noción de un sentido único y determinado pues las palabras siempre acaban escapándose y no significan lo mismo en todos los tiempos y para todas las gentes.

---

<sup>157</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 158.

<sup>158</sup> VV.AA. *Gilles Deleuze una vida filosófica*, “El pliegue deleuziano del pensamiento”. Jean-Luc Nancy.

El propósito del escrito será concebir qué posibilidad une a lo menor y a lo pequeño, cómo piensan ambos el obstáculo que limita al pensamiento y hacia qué o quienes apuntan sus dardos a partir de las condiciones de realidad que dan lugar a determinadas situaciones aunque desde diferente óptica, ya que encontrarse en esa zona ciega significa también “estar del mismo lado (...) reírse con las mismas cosas, o bien callar, no tener necesidad de explicarse (...) Acaso tuvimos también una concepción común de la filosofía. No nos conocíamos en las abstracciones: el Uno, el Todo, la Razón, el Sujeto. Nuestra labor consistía en analizar estados mixtos, composiciones, lo que Foucault llamaba “dispositivos”.

Lo que necesitábamos no era establecer sino recorrer y desenmarañar las líneas: una cartografía que comporta un microanálisis (lo que Foucault llamaba microfísica<sup>159</sup> del poder y Guattari microfísica del deseo). Sólo en esas composiciones pueden encontrarse los focos de unificación, nudos de totalización, procesos de subjetivación siempre relativos, siempre susceptibles de desnudarse para continuar aún más una línea móvil. No se trata de buscar orígenes, perdidos o borrados, sino de tomar las cosas allí donde nacen, en el medio, hender las cosas, hender las palabras. No buscar lo eterno, aunque se trate de la eternidad del tiempo, sino la formación de lo nuevo, la emergencia, lo que Foucault llamaba “la actualidad”. Lo actual o lo nuevo es acaso la *energeia*, algo próximo a Aristóteles, pero aún más a Nietzsche (aunque Nietzsche lo haya llamado ‘lo inactual’)<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> Según José Luis Pardo, “sin duda, esta descripción es excesivamente ‘mecanicista’; podríamos también ‘trascendentalizarla’ diciendo que las relaciones de poder constituyen el horizonte de sentido que condiciona la posibilidad de tales o cuales aparatos de Estado concretos (como si la relación entre maquinarias de poder y aparatos de Estado fuera paralela a la que existe entre el ser y los entes). Esta ‘lógica paradójica’, según la cual las causas son de naturaleza completamente distinta que los efectos (tesis en la que resuena uno de los dogmas del empirismo clásico), o las condiciones de posibilidad fueran completamente diferentes de lo posibilitado, había sido minuciosamente fundamentada por Deleuze (quien tenía ya entonces la impresión de estar proporcionando un andamiaje ontológico a la epistemología foucaultiana de los enunciados) en su *Lógica del sentido*. PARDO, J.L., *La impaciencia de la libertad*, “Máquinas y componendas”, pág. 37.

<sup>160</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 141.

Aunque ese punto que une a ambos autores sea ‘obviamente amorfo’, analizaremos cómo dos diferentes métodos de producción de filosofía o dos estrategias completamente heterogéneas e incluso *opuestas*:

“Deux stratégies opposées, deux conceptions différents de la philosophie assurément: mais qui ne s’en rejoignent pas moins sur la tâche à accomplir: destituer la représentation hégélienne, elle-même dernier avatar d’une certaine pensée chrétienne du dire, et dont la psychanalyse, à son discours défendant, semble perpétuer jusqu’à nos jours le ‘champ de problématisation’”<sup>161</sup>.

Si la para Deleuze la filosofía es creación de conceptos<sup>162</sup> y para Foucault es el diagnóstico del presente<sup>163</sup>, ¿no es la determinada forma de creación en un momento actual una forma de diagnosticar el presente a partir del estudio detallado de los métodos utilizados? ¿No son las afirmaciones de Deleuze una nueva forma de concebir el presente a partir de su análisis en *Diferencia y repetición* y en el resto de su obra?

“El libro de Deleuze es el teatro maravilloso en el que actúan, siempre nuevas, esas diferencias que somos, esas diferencias que hacemos, esas diferencias entre las cuales erramos. De entre todos los libros que se han escrito desde no hace poco tiempo, el más singular, el más diferente, y el que repite mejor las diferencias que nos atraviesan y nos dispersan. Teatro de ahora”<sup>164</sup>.

¿No crea acaso Foucault nuevos conceptos? ¿No es acaso la formación del concepto cuerpo-sin-órganos un análisis gris y meticuloso del presente? ¿No es el “enunciado” e incluso “hombre infame”<sup>165</sup> de Foucault un concepto creado por él

---

<sup>161</sup> RABOVIN, D., ‘Entre Deleuze et Foucault: penser le désir’, Critique, 2002.

<sup>162</sup> Cfr., DELEUZE, G., GUATTARI, F., ¿Qué es la filosofía?

<sup>163</sup> El tema de la ontología o diagnóstico del presente Foucault lo explicita como eje de su pensamiento en varias ocasiones. Cfr. *La arqueología del saber*, cap. I.

<sup>164</sup> FOUCAULT, M., *Entre lenguaje y literatura*, ‘Ariadna se ha colgado’, pág. 328.

<sup>165</sup> “Pero Foucault transformaba profundamente todo lo que tocaba. El concepto que él formó de ‘enunciado’ me causó un gran impacto (...) El concepto de ‘hombre infame’ es tan hermoso como el concepto nietzscheano de ‘último hombre’ y enseña hasta qué punto

mismo que se presenta como acontecimiento filosófico tal y como ya lo hicieron el juicio sintético a priori de Kant, el valor en Marx o la relación de ideas en Hume, por ejemplo? ¿No son dos pensamientos que responden a una exigencia común que es, en definitiva, la recuperación del proyecto crítico de Nietzsche<sup>166</sup> en contra de la filosofía

---

puede un análisis filosófico ser sarcástico”. DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 145.

<sup>166</sup> “Pero la pasión nietzscheana por los laberintos no era en modo alguno lo único que Foucault compartía con Deleuze. Porque en el núcleo más íntimo del laberinto del lenguaje los dos filósofos (como Blanchot antes que ellos) descubrieron la muerte, ‘el acontecimiento de los acontecimientos’ como glosa Foucault la concepción de Deleuze. La reiterada voluntad de nada –que Freud había llamado instinto de muerte- no sólo es una voluntad de poder, una cualidad de la voluntad de poder, declara Deleuze en el clímax de su Nietzsche y la filosofía, sino la ratio cognoscendi de la voluntad de poder en general, el único modo en que nosotros modernos, podemos llegar a conocer la voluntad de poder en cuanto tal. Bajo el impacto de la civilización, la voluntad de poder ha sido impulsada hacia dentro y se ha vuelto contra sí misma y creado en el ser humano una inclinación nueva: la de destruirse a sí mismo. Es precisamente esta inclinación, formada por el ascetismo occidental y actuante en el nihilismo moderno, la que conduce al punto focal y al enigma central de la filosofía dionisiaca de Deleuze. ¿Cómo podía superar la voluntad de poder según Nietzsche un impulso para vivir su propia inclinación, históricamente constituida a la autodestrucción? La solución, según Deleuze, era a un tiempo simple y paradójico. El dionisiaco, para recuperar su salud, debía explotar su voluntad de nada. Mediante el ejercicio de su poder para destruir, se destruirá activamente a sí mismo y de este modo obliteraría cuando frenara su poder y redescubriría una hueste de impulsos desconocidos. A Deleuze le interesaba la pasmosa transmutación del dolor en placer que produce el erotismo masoquista, las alucinaciones que gatillan las drogas y el alcohol –en este sentido estudió al novelista inglés Malcolm Lowry-; y el desorden que provoca la guerra de guerrillas; la desintegración psicológica de la esquizofrenia y en última instancia, la deliberada aceptación de la muerte en el suicidio. Eludiendo apenas la locura, el asesinato y el suicidio, Sacher-Masoch y Lowry, como los estudiantes de mayo del 1968 y como Artaud (otro de los héroes de Deleuze) habían mostrado que la voluntad de nada, si se asumía activamente y se aplicaba creadoramente, podía ser transformada en su opuesto, en una enérgica (re)afirmación de la (incivilizada) esencia vital de la voluntad de poder donde cada uno arriesgaba algo, la salud o la vida. Sin embargo, advierte Deleuze ‘cada uno extrajo de ello un derecho imprescriptible’ y cruzó los límites y dejó abierto un agujero. Bajo los adoquines, la playa. A través de esas fisuras en los monumentos psicológicos y sociales que ha erigido la civilización, uno alcanza a ver un puro devenir sin medida (un devenir monstruoso y anárquico, comenta Foucault). Animado por esa visión, es posible que “uno pueda ir más lejos de lo que creía posible” y que elabore imágenes nuevas, ideas nuevas, formas nuevas de vida más allá del bien y más allá del mal, más allá también de la voluntad de la nada. Sólo entonces podría empezar la gran política. Deleuze, sin embargo, tuvo que aceptar que pelibros muy graves se asoman en ese singular agujero. Pues si uno se descarga convulsivamente a sí mismo –de dolor, de culpa, de piedad, de razón, de lógica, de leyes- puede perder todo sentido de orden y precipitarse incontrolablemente en un vacío. Este es el fenómeno del agujero negro, explicó Deleuze en cierta ocasión: un individuo se precipita en un agujero del cual no va a poder liberarse. Deleuze consideraba muy seriamente la posibilidad de un quiebre y cita la triste observación de F. Scott Fitzgerald: “toda vida es, evidentemente, un proceso de demolición”. Los que caen en la catatonia de la locura o se aficianan a las drogas o se entregan al microfascismo de la violencia política y el terrorismo provocan ‘algo de horror’, confidenció Deleuze, y ‘en cualquier caso me atemorizan’”. MILLER, J., *La pasión de*

de la representación, de las formas de aprisionamiento del deseo y el placer, de la proliferación de la línea de vida y la de muerte?

Parece necesario entonces preguntar por cuáles serían los conceptos clave para incluir a Deleuze y a Foucault como auténticos filósofos dentro de nuestro propio criterio. Consideramos, por una parte, que tanto Deleuze como Foucault han sido creadores de grandes conceptos para la historia reciente del pensamiento actual y han tenido notable repercusión en el pensamiento (Žižek, Derrida, Jean-Luc Nancy, Ranciere...).

Partimos de la base de que “el concepto que formó Foucault fue el de enunciado”<sup>167</sup> y el concepto formado por Deleuze, según José Luis Pardo, cercano a Foucault, es el de “cuerpo sin órganos”: “*El Anti-Edipo*, que prácticamente no se refiera a casi nada más que a su propia y prodigiosa invención teórica, libro, o antes bien, cosa, acontecimiento, que logró enronquecer hasta en la práctica más cotidiana aquel murmullo no obstante ininterrumpido durante mucho tiempo, que ha sido del diván al sillón”<sup>168</sup>.

Por otra parte, concibiendo la filosofía como un diagnóstico del presente que fabrica los conceptos que *debe* crear porque son necesarios para pensar, diremos que el diagnóstico del presente en Foucault fue desvelar los mecanismos inconscientes de la *episteme* que “consistió en hacer emerger los saberes sometidos de todos aquellos que sufrían el ejercicio del poder: locos, enfermos, presos, proletarios, etc... Saberes enterrados y ocultos, imposibles de encontrar en los grandes sistemas globales, y por supuesto descalificados e ignorados por las instancias teóricas que organizan, jerarquizan y legitiman el saber en nombre de las reglas impuestas por unos pocos,

---

Michel Foucault, pág. 267.

<sup>167</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 145.

<sup>168</sup> FOUCAULT, M., *Hay que defender la sociedad*, pág. 162-163.

que fundan el conocimiento verdadero”<sup>169</sup>. A esos saberes sometidos Deleuze pasará a llamarlos “saberes menores” al poner de manifiesto:

“dos cosas: por una parte saberes que han estado sepultados, enmascarados en el interior de coherencias funcionales o en sistematizaciones formales (...) son bloques de saberes históricos que estaban presentes y soterrados en el interior de los conjuntos funcionales y sistemáticos, y que la crítica ha hecho reaparecer (...) pero pienso que por saber sometido debe entenderse también toda una serie de saberes calificados como incompetentes, o, insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, inferiores jerárquicamente al nivel del conocimiento o de la cientificidad exigida. Y a través de la reaparición de estos saberes bajos (del psiquiatrizado, del enfermo, del médico) –el saber paralelo y marginal con respecto al de la medicina-, saberes que llamaré de gente, que no han constituido un saber común, un buen sentido, sino que por el contrario un saber específico, local, regional, un saber diferencial incapaz de unanimidad, que debe su fuerza a la dureza que lo opone a lo que le rodea; y es mediante la aparición de este saber, de estos saberes locales de la gente, de estos saberes descalificados como se ha operado la crítica”<sup>170</sup>.

Así que podemos decir que esos saberes sometidos u olvidados, poco convenientes por poco correctos son de dos tipos: o bien por descuido –o los que sólo con el trabajo de la erudición pueden salir a la luz -, o bien explícitamente sometidos – los que perdieron la batalla contra los saberes oficiales-.

En ese mismo sentido, Foucault en mayor medida, pero también Deleuze participaron en la formación del G.I.P. (Grupo de información de prisiones) fundado por Foucault y Defert en 1971 que ante todo ponen de manifiesto el silencio al que ha

---

<sup>169</sup> GALVAN, V., *De vagos y maleantes*, pág. 251.

<sup>170</sup> FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, pág. 129.

sido sometida la voz del preso, están dando cuenta de un nuevo tipo de saber ajeno al que se había practicado a lo largo de la historia de la filosofía.

“Foucault no dejó nunca de considerar el proceso de pensamiento como una experimentación (...) el GIP fue, creo, un terreno de experimentación hasta *Vigilar y castigar* (...) Se descubrió lo que todo el mundo sabía, que en la cárcel se había una justicia sin control ninguno, que había una cárcel dentro de la cárcel, detrás de la cárcel, que se llamaba celda de castigo (...) Era formidable, era algo muy vivo. Se desarrollaba un movimiento en el interior de las cárceles. En el exterior, el movimiento venía de todas partes, de los psiquiatras de las cárceles, de los médicos de las cárceles, de las familias de los presos (...) el GIP tenía como objetivo que los presos y sus familias pudiesen hablar, hablar por su cuenta (...) y que lo que dicen pueda oírse. Y lo que tenían que decir era exactamente lo que Foucault había detectado: estamos privados de libertad, sí, pero lo que padecemos es algo completamente distinto. Es un estado de posesión. Todo el mundo lo sabe, pero nadie hace nada (...) Era la gran diferencia entre Sartre y Foucault”<sup>171</sup>

Es decir, entre el intelectual universal y el intelectual específico.

De modo que el *intelectual específico*, es un personaje un tanto frágil y maldito que se encuentra con respecto de los otros (los estudiantes de Godard que veremos más adelante, en una relación *narcisista, diferenciante y menor*<sup>172</sup>) hasta tal punto que no encuentra del todo un lugar adecuado en el mismo. Es, en definitiva, un actor que tiene que acoplarse a diferentes escenarios siempre en el límite entre lo académico y lo mundano.

---

<sup>171</sup> DELEUZE, G., *La isla desierta y otros textos*, pág. 249.250-251 ‘Foucault y la cárcel’.

<sup>172</sup> Es un concepto que trataremos profundamente en “Michel Foucault, filósofo de lo pequeño”.

Lo que pretenden tanto Deleuze como Foucault, es lucha contra la visión del intelectual universal (la historia sida) que demanda la vieja función profética y de legislador de autoridad, a favor de un intelectual específico (historia por venir) y que trata temas poco nobles para la filosofía. El intelectual para ambos sería el que señala las aperturas y está desplazado constantemente pensando siempre el presente y destruyendo toda clase de universalismos porque el papel de la filosofía no consiste en endulzar la existencia de los hombres, sino que su papel “sirve para entristecer” poniéndolo todo bajo sospecha. El pensamiento es una gran arma de guerra y todo puede ser de otra manera si sabemos convertir en histórico lo que parece natural.

Para ello basta con entender, en definitiva, que hay una risa y una burla universal que atraviesa las dos obras que sacude todo lo familiar al pensamiento<sup>173</sup>. Existen muchas páginas cómicas de las cosas, de las palabras, donde lo que en el fondo se percibe la locura y los gestos de ese pensamiento que se precipita a toda velocidad. Para de entender el encanto de esa mezcla de obras hay que llegar hasta “el lado en el que pierden un poco los estribos hasta lo imperceptible, es el lado en el que ya no saben muy bien dónde están (...) el punto de demencia de alguien es la fuente misma de su encanto”<sup>174</sup>.

Esa pérdida de centro será la zona ciega en la que ambos pensamientos se unen y se dispersan en “risa estrepitosa que ha denunciado en todo tiempo la civilización”<sup>175</sup> las pequeñas rutinas disfrazadas de naturaleza que se cuelan en nuestras vidas como absolutamente necesarias y normales. Por su parte, Deleuze confiesa que con Foucault sólo hablaba de cosas que le hacían reír:

“No hablábamos más que de las cosas que nos hacían reír. Casi como si ser amigos fuera ver a alguien y pensar, incluso sin decírselo ¿qué es lo que nos hace reír hoy?”<sup>176</sup>.

---

<sup>173</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, “Prólogo”.

<sup>174</sup> DELEUZE, G., *Abecedario*, F de Fidelidad.

<sup>175</sup> ADORNO. Th., HORKHEIMER, M., *Dialéctica d la ilustración*, pág. 157.

<sup>176</sup> DELEUZE, G., *Abecedario*, F de Fidelidad.



Les parecía cómico el acontecimiento bajo cuyo signo hemos nacido “quizás a la vez matar a dios por no existe y para que no exista: y eso es la risa”<sup>177</sup>. Una risa entremedias de las orillas, de la forma de lo visible y lo enunciable, la misma risa de Lennon cuando tras ver la noticia triste, observa la fotografía y no puede sino reír. Al fin y al cabo, como afirmaba Magritte en una carta a Foucault “el que puede ser descrito visiblemente es el pensamiento”<sup>178</sup> aunque nadie lo vea a simple vista.

Sin embargo, hemos dicho que “más que objetivos se trataba de una causa común”<sup>179</sup>. Estamos de acuerdo con Miguel Morey en que “existe un verdadero devenir-Foucault en Deleuze y un devenir-Deleuze en Foucault”<sup>180</sup> a partir de una lectura *aparejada* que advierte la complicidad entre ambos al introducir *un modo de vida no fascista* denunciando lo que Foucault llama “lo intolerable”, reivindicando un *ethos* y no una doctrina, un saber que se acumula pero no como pura erudición sino como filosofía de vida (“ser anti-Edipo se ha convertido en un estilo de vida, en un modo de pensar y de vivir”<sup>181</sup>), como una ontología histórica de nosotros mismos o como *inmanencia: (una vida...)* porque el pensamiento nunca es simplemente una cuestión teórica sino una cuestión que atañe a los pequeños problemas y horrores vitales. Tal vez la zona ciega se mezcle con una voluntad de una filosofía puramente vitalista:

“queremos un pensamiento que fuese hasta el final de lo que puede la vida, un pensamiento que llevase la vida hasta el final de lo que puede. En lugar de un conocimiento que se opone a la vida, establecer un pensamiento que afirmaría la vida (...) pensar significaría: descubrir, inventar nuevas posibilidades de vida”<sup>182</sup>.

Sin embargo, aquí parece emerger otra aporía del pensamiento de la diferencia que bien plantea Deleuze, “¿cómo pensar podría inventar una moral, si el pensamiento

---

<sup>177</sup> FOUCAULT, M., *Prefacio a la transgresión*, pág. 126.

<sup>178</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 87.

<sup>179</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 138.

<sup>180</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 11. Introducción de Miguel Morey.

<sup>181</sup> FOUCAULT, M., *Introducción a un modo de vida no fascista*.

<sup>182</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 143.

no puede encontrar nada en sí mismo salvo ese afuera del que procede y reside en él como lo impensado?”<sup>183</sup>. Hay que construir también un espacio del *adentro* dice Deleuze, *copresente* con el espacio del afuera en la línea de pliegue para a partir de ahí, ver qué puedo ver y qué puedo decir hoy en día, ese estar entre-medias es el ejercicio del pensamiento: “pensar es alojarse en el estrato en el presente que sirve de límite”<sup>184</sup>.

Sin embargo, aunque se tratase de una causa común y la década de los setenta en su mayoría, se caracterizara por el acercamiento entre Deleuze y Foucault, su concepción sobre el compromiso y la práctica política no es exactamente la misma. Mientras que Foucault parte de la conceptualización de prácticas políticas y de las experiencias concretas, Deleuze y Guattari experimentan las máquinas de guerra desde una teoría bruta. La diferencia menor es exactamente la misma que a la hora de tratar los conceptos y la ontología en general.

“Así Foucault, que conoce el Hospital Sainte-Anne y se interesa por la psiquiatría, crea el GIP, luego escribe *Vigilar y castigar* y trabaja sobre la analítica del poder. Por el contrario, Deleuze y Guattari producen conceptos máquinas prueban lo que pueden hacer en la realidad social”<sup>185</sup>.

Por otra parte, uno y otro tuvieron que luchar contra aquellos que pensaron que el espacio cotidiano y lo pequeño no podía transformarse mediante el esfuerzo de lo local, sino que más bien hacía falta un cambio en las estructuras y en la representación del poder ya fueran económicas, políticas o sociales. De hecho, al final de su obra, Foucault que según Gros estaba leyendo a Spinoza<sup>186</sup>, describió una ética no universal –lo que no significa una vuelta al sujeto como muchos han decidido interpretar- concebida como estética de la existencia que intentaba alejar al sujeto de los argumentos impuesto durante muchos siglos y lo que llamaba su atención era que

---

<sup>183</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 153.

<sup>184</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 154.

<sup>185</sup> DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 407.

<sup>186</sup> AGAMBEN, G., GROS, F., *El acontecimiento de la filosofía de Gilles Deleuze*, pág. 59.

“en nuestra sociedad el arte se ha convertido en algo que no concierne más que a los objetos, y no a los individuos ni a la vida. Que el arte es una especie de especialidad hecha sólo para expertos que son los artistas. Pero ¿por qué no podría cada uno hacer de su vida una obra de arte? ¿Por qué esta lámpara, esta casa, sería un objeto de arte y no mi vida?”<sup>187</sup>

Por su parte, Deleuze también la vida, como el arte, existen por sí mismos. La risa sobre el discurso del arte y la filosofía separados de la vida, también hacía ironizar a Gombrowicz que también se había percatado del peligro intrínseco de lo pequeño y aún así prefiere seguir pensando el arte como lo más cotidiano, lo más cercano de esa vida que se aniquila en favor de la universalidad:

“Las pequeñas realidades os matan (...) Señores, existen sobre la tierra, ambientes menos o más ridículos, menos o más infames, vergonzosos y humillantes, y asimismo la cantidad de estupidez no es igual en todas partes. Lo que sucede en el medio artístico del orbe supera todos los récords de la estupidez y la infamia. ¿Por qué dolorosa antinomia todo lo que hacéis o decís, justamente en este terreno, se convierte en ridiculez y vergüenza? (...) ¿Qué es, en realidad, lo que se imagina aquel que, en nuestros tiempos, sienta la vocación de la pluma, del pincel o del piano? Él, ante todo, quiere ser artista. Quiere crear arte. ¡Qué fines más nobles! ¡Qué magníficos propósitos! ¿No eran tales, acaso, los fines y propósitos de Shakespeare, Goethe, Beethoven o Chopin? Aquí está el caso, sin embargo, de que vosotros no sois Chopines ni Shakespeares, sino a lo mejor semi-Shakespeares y cuartos de Chopin (¡oh, malditas partes!) y, por consiguiente, esa actitud sólo destaca vuestra triste inferioridad e insuficiencia, y parecería como si quisierais saltar por fuerza al pedestal, rompiéndoos en torpes saltos vuestras partes del cuerpo más preciosas y transformándoos en eternos candidatos y aspirantes a la grandeza y a la perfección, eternamente impotentes y siempre mediocres. Resulta terrible, por cierto, ver cómo os esforzáis por lograr

---

<sup>187</sup> FOUCAULT, M., *Saber y Verdad*, “El sexo como moral”, pág. 191.

el fracaso regalándoos mutuamente cumplidos y organizando banquetes y buscando cada vez nuevas mentiras para justificar vuestra razón de ser tan sospechosa. Constituís una hermandad del autodesprecio siendo copiadores e imitadores de los maestros (...) ¿No será cierto que cada uno es artista? ¿No será que la humanidad crea el Arte no sólo sobre el papel y la tela sino en cada momento de la vida cotidiana? Cuando la doncella se pone una rosa, cuando en una charla amena se nos escapa un chiste jocosos, cuando alguien se confía al crepúsculo, todo eso no es otra cosa sino Arte. Para qué entonces esa división tremenda: Ah, yo soy artista, yo creo el arte, si más conveniente sería decir con sencillez: Yo, quizá, me ocupo del Arte un poco más que otras personas (...)

Déjense, pues, de esas deleitaciones con el arte. Déjense de ser artistas. Dejen ¡por Dios!, dejen todo su modo de hablar del Arte, aquellas síntesis, análisis, sutilezas, profundizaciones y todo ese sistema de hincharlo e inflarlo; y en vez de imponer ficciones, déjense crear por los hechos. Mirad ahora cuán diferente sería la actitud de aquel que en vez de empaparse de toda esa fraseología fabricada por un millón de metafísicos-estéticos concepcionalistas, con mirada fresca, abarcara el mundo, compenetrándolo con la enorme influencia de la forma sobre la vida humana (...)

Contemplad más de cerca lo quimérico de ese postulado. Lo propio nuestro es la inmadurez eterna. Lo que hoy podemos pensar, sentir y decir, forzosamente se convertirá en una tontería para nuestros biznietos. Mejor sería, pues, que ya hoy tratásemos todo esto como una tontería, adelantándonos al tiempo... Y esa fuerza que os lleva a una definición prematura no es, como creéis, una fuerza enteramente humana. Pronto nos daremos cuenta de que ya no es lo más importante morir por las ideas, estilos, tesis, lemas y credos, ni tampoco aferrarse y consolidarse en ellos, sino esto: retroceder un paso y distanciarnos frente a todo lo que se produce sin cesar en nosotros<sup>188</sup>.

---

<sup>188</sup> GOMBROWICZ, W., *Ferdydurke*, Seix Barral, Barcelona, 2008, Selección mía, págs. 91-109.

Existen numerosos círculos temibles que se encargan de la neutralización de los diversos sentidos. Los círculos literarios o artísticos están ahí para acallar la evidencia de los escritos e instaurar un determinado orden del discurso. Los círculos libertarios reprimen la acción directa. “Los círculos académicos reprimen sus investigaciones”<sup>189</sup>.

Parece que para sobrevivir a la uniformidad que nos rodea, la única opción es reconstruir continuamente el mundo interior, como un niño que se reconstruye y se inventa cada día “como Robinson reproduciendo su universo en una isla que es la civilización misma”<sup>190</sup>. Lo que se produce sin cesar en nosotros esos espacios pequeños que permiten alejarse de fraseologías fabricadas o de impedimentos para hablar en nombre propio sin tener que reencadenar una y otra vez frases repetidas de comentarios, conduce hacia una inmadurez que parece incompatible con el alcance de la mayoría de edad kantiana donde se alcanza la libertad y autonomía de los hombres. La madurez para Kant es pensar libremente sin las ataduras de un yugo magistral que ahogue todo el discurso de la razón a favor de argumentaciones ya establecidas, saber que pertenece a una minoría dentro de un espacio mayor. Inmadurez para Gombrowicz significa no dejarse corromper fácilmente por los universales y por las formas vacías de contenido que fabrican una fraseología tan abstracta que sirve para *todo y todos*<sup>191</sup> donde el pensamiento ha alcanzado su cénit y necesita siempre recordar, actitud que es pequeña y menor en los tiempos que corren porque ahora hacerse mayor o emanciparse “es un eufemismo de haber encontrado jefe”.<sup>192</sup>

Gombrowicz, como Deleuze y Foucault, apuesta por ese saber impreciso y frágil que se modifica con el tiempo y que pronto se convertirá en algo sin importancia, como se han convertido tantos otros, si se toma como una verdad absoluta e inquebrantable en la que se plasman las ideas como únicas posibilidades de implantar el bien en el mundo. Para pensar este nuevo tipo de existencia hay que “pensar a

---

<sup>189</sup> EL COMITÉ INVISIBLE, *La invasión que viene*, pág. 129

<sup>190</sup> EL COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, pág. 77

<sup>191</sup> A diferencia de Foucault que trataremos en el próximo capítulo, este *todo y todos* es completamente universal. El universalismo que trato en Foucault más adelante es ficticio.

<sup>192</sup> EL COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, pág. 49.

partir de ella y en el espacio que ella dibuja, hay que liberarla de sus equívocos parentescos con la ética”<sup>193</sup>.

Al mismo tiempo, defienden una concepción del lenguaje ajena al terror del significante que ancla el significado desde el buen sentido hacia un referente determinado que es posible sólo desde el espacio que se abre con la muerte de Dios: “Matar a Dios para perder el lenguaje en una noche ensordecedora, y porque la herida debe hacerlo sangrar hasta que brote un inmenso aléluya perdido en el silencio sin final”<sup>194</sup>. En definitiva, lo que queremos demostrar es que:

“el Foucault más cercano a Deleuze es, en consecuencia, el de la *Arqueología del saber*, su infravalorada obra fundamental que presenta la ontología de los enunciados como meros acontecimientos de lenguaje: no elementos de una estructura, no atributos de los sujetos que las profieren, sino acontecimientos que surgen, funcionan en un campo y desaparecen. Por formularlo en términos estoicos, el análisis del discurso de Foucault estudia los lenta, los enunciados como puros acontecimientos, centrándose en las condiciones inherentes a su aparición (como la propia concatenación de los acontecimientos) y no en su inclusión en el contexto de la realidad histórica. De esta manera el Foucault de la *Arqueología del saber* está en la mayor lejanía posible de cualquier forma de historicismo, de localización de los elementos en su contexto histórico. Por el contrario, Foucault abstrae esos elementos de su realidad y su causalidad históricos y estudia las reglas inmanentes de su aparición. Lo que hay que tener presente es que Deleuze no es un historicista evolucionista: su oposición entre Ser y Devenir no debe llamarnos a engaño. No se limita a argumentar que todos los entes fijos no son otra cosa que coagulaciones del flujo de la vida que todo lo abarca. ¿Por qué no? La referencia a la noción de tiempo es crucial en este punto”<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> FOUCAULT, M., *Prefacio a la transgresión*, pág. 125.

<sup>194</sup> FOUCAULT, M., *Prefacio a la transgresión*, pág. 126.

<sup>195</sup> ZIZEK, S., *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Pág. 27.

Como señala Žižek la noción de tiempo es fundamental y, como no puede ser de otro modo, Foucault y Deleuze comparten una *misma* noción del tiempo. Si bien es cierto que Deleuze opone claramente la noción de *Aión* a *Cronos* aunque el primero no sea más que un hijo que intenta devorar al segundo, Foucault se limita a señalar la denuncia de un tiempo continuo a partir de la señalización de umbrales y acontecimientos (con Deleuze podemos afirmar que el presente se repite hasta que sucede un acontecimiento y se forma algo nuevo. Con Foucault podemos decir que se hace una búsqueda arqueológica de ese dispositivo, por ejemplo: la cárcel como forma de castigo y se estudian sus efectos y consecuencias, así como hasta qué punto la repetición ha formado una naturaleza evidente que se ha vuelto invisible en el presente –para así poder evitarla o denunciarla en el futuro a través del modelo revolucionario, aunque de tipo pequeño y local-). Si Deleuze tiene razón y para pensar de otra manera es necesario invertir la manera de concebir el tiempo

“¿Qué es la conclusión de *La Arqueología* sino una llamada a una teoría general de las producciones que debe confundirse con una práctica revolucionaria, en la que el discurso activo se forma en el elemento de un afuera indiferente a mi vida y a mi muerte? Pues las formaciones discursivas son verdaderas prácticas y sus lenguajes, en lugar de un universal logos, son lenguajes mortales, capaces de promover y en ocasiones, expresar mutaciones”<sup>196</sup>,

Es decir, las posibilidades que surgen de lo otro.

Existe, como llevamos anunciando, una lucha común –más allá de la de lo intolerable- que consiste en continuar la tarea emprendida por Nietzsche y llevar la inversión del platonismo, su batalla contra la representación, hasta sus últimas consecuencias empleando el método de dramatización “diferencial, tipológico y genealógico”<sup>197</sup>, “esencialmente pluralista e inmanente”<sup>198</sup> heredado de *La genealogía*

---

<sup>196</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 39.

<sup>197</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág.113.

<sup>198</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 169.

de la moral que consiste en mostrar un subsuelo a partir puntos débiles que permiten crear una geografía de guerra desde la óptica de las pequeñas batallas que posibilitan la fabricación y el encuentro con nuevas armas y que nos trasladan al cuestionamiento por nuestra propia identidad en éste determinado momento de la historia.

Este tipo de *geohistoriografía* como caja de herramientas “no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los juegos de verdad, de los juegos de lo falso y lo verdadero a través de los cuales se constituye históricamente como experiencia, es decir, como poder y deber ser pensado”<sup>199</sup> porque si pueden escribirse varios libros, pintar varios cuadros o componer canciones sobre un mismo tema, es porque no hay sólo una verdad sino verdades con minúscula que pertenecen a la gente y no a un ente general idílico sobre el que recae, pues al “negar una Verdad, una Ley y una Estética que se pretendieron únicas, está ya afirmando una pluralidad epistemológica, política y artística que se sitúa más allá del rencor y la nostalgia”<sup>200</sup>.

Esta negación de la universalidad es sin duda, la *hermosa irresponsabilidad, espléndida esterilidad, espléndida fatalidad* de la que hablaba Deleuze<sup>201</sup>. Más que rencor o nostalgia, Deleuze y Foucault, ayudados por Nietzsche confían en la inocencia de lo trágico porque “la inocencia es la verdad de lo múltiple”<sup>202</sup> que afirme con ligereza esa “alegría plural”<sup>203</sup> que no tiene ninguna relación con lo negativo y la unidad como puede parecer a simple vista ya que “lo trágico no está fundado en una relación de lo negativo y la vida, sino en la relación esencial de la alegría de lo múltiple, de lo positivo y de la afirmación”<sup>204</sup>. Esta forma estética de la alegría que no contiene negación alguna es puesta de manifiesto por Foucault en *Prefacio a la trasgresión* cuando dice que

---

<sup>199</sup> FOUCAULT, M., *El uso de los placeres*, pág. 10.

<sup>200</sup> GALVÁN, V., *De vagos y maleantes*, pág. 264. Cita de José Luis Pardo “En que somos aún (también nosotros) modernos”, *El Viejo Topo*, nº85, febrero 1982, pág. 49.

<sup>201</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Serie 22.

<sup>202</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 37.

<sup>203</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 29.

<sup>204</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 30.



“Al reemplazar la experiencia de lo divino en el corazón del pensamiento, la filosofía desde Nietzsche sabe bien, o debería saberlo bien, que se interroga por un origen sin positividad y una abertura que ignora las paciencias de lo negativo. Ningún movimiento dialéctico, ningún análisis de las constituciones y de su suelo transcendental pueden servir de ayuda para pensar semejante experiencia, ni siquiera el acceso a esta experiencia. ¿El juego instantáneo del límite y de la transgresión sería en nuestros días la prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos ha encomendado desde el principio de su obra un pensamiento que sería, de un modo absoluto y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?”<sup>205</sup>.

Por otro lado, como también ha tenido ocasión de señalar Deleuze, ambos tratan los mismos temas desde diferentes perspectivas pues “en toda la obra de Foucault hay una relación de fuerzas que me han influido y que es esencial para su concepción política, pero también de la epistemología y de la estética”<sup>206</sup>.

---

<sup>205</sup> FOUCAULT, M., *Prefacio a la transgresión*, pág. 130.

<sup>206</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 145.

**PARTE IV**  
**SABER Y PENSAR**  
**DE UN SABER DE LO PEQUEÑO A UNA ONTOLOGÍA DE LO MENOR**

*Huelo los testimonios de cuanto es sucio sobre la tierra y  
no me reconcilio pero amo lo que ha quedado de nosotros*  
(Antonio Gamoneda)

## 1- Michel Foucault filósofo de lo pequeño<sup>207</sup>

En una de las escenas de 'La Chinoise' de Jean-Luc Godard, un grupo de estudiantes neomarxistas de la Universidad de Nanterre apuntan con un arco a un conjunto de libros agrupados en la pared dentro de una diana<sup>208</sup>, e inclinados ligeramente sobre la cámara, lanzan dardos a *Las palabras y las cosas*<sup>209</sup> por considerarlo símbolo de la negación de la continuidad histórica y, por tanto, de la urgente posibilidad de una nueva revolución<sup>210</sup>. Los disparos sobre Foucault en nombre de Mao Tse Tung durante aquel *verano de 1967* ponían de manifiesto una obra que atravesaba *todo* y a *todos* porque como Foucault sabía "todos tenían la impresión de que hablaba de ellos en *mis libros*"<sup>211</sup> ya que por esa misma época la

---

<sup>207</sup> Esta parte de la tesis se ha publicado parcialmente en *Cuaderno de Materiales*, nº24. Año 2012, págs 105-124. <http://www.filosofia.net/materiales/pdf24/Foucault.pdf>

<sup>208</sup> "Creo que de hecho se me ha situado en la mayoría de las casillas del ajedrez político, una tras otra y a veces al mismo tiempo, como anarquista, izquierdista, marxista ostentoso o desengañado, antimarxista explícito o secreto, tecnócrata al servicio del gaullismo, neoliberal, etc (...). Es cierto que prefiero no identificarme y que me divierten los distintos modos en los que se me ha juzgado y clasificado". 'Polemic, Politics and problematization: An Interview'. *The Foucault reader*, pág. 383, RAINBOW, P.

<sup>209</sup> "Considerado a menudo como un libro de derechas. Robert Castel, que se convertirá en uno de los *allegados* de Foucault en los años setenta, así lo presenta en el prefacio que redacta en 1968 para la edición francesa del libro de Marcuse Razón y revolución". ERIBON, D. *Michel Foucault*, pág. 221.

<sup>210</sup> "Como observó Gilles Deleuze, *Las palabras y las cosas* es un 'don malicioso'. Porque una vez más el planteo de Foucault tiene el efecto curioso de hacer que el objeto de investigación se derrumbe ante nuestros ojos: tal y como privó a la locura de su evidente referencia a una realidad médica subyacente, el estudio que hace Foucault de las ciencias humanas pone de manifiesto, como observa Deleuze 'un fundamento envenenado'. La suya es 'una arqueología que hace trizas a sus ídolos'. Las ciencias humanas no son ciencias en ningún sentido; en las páginas de su libro trata sistemáticamente a la lingüística, la economía y la zoología del siglo diecinueve como una variedad de ficción parroquial, transitoria y restrictiva. Incluso califica alegremente al marxismo, que Sartre sólo seis años antes había estimado de insuperable, de inútil anticualla. 'El marxismo existió como pez en el agua en el pensamiento del siglo XIX'. MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*, pág. 205.

<sup>211</sup> TROMBADORI, D., *Conversaciones con Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 2010, pág. 52.

revista *Le Nouvel Observateur* lo define junto con Deleuze y Michel Tort como uno de los filósofos “de los que habla la gente”<sup>212</sup>.

En estas situaciones en las que parecía que “había que tutearse con Marx”<sup>213</sup>, recién muerto Magritte<sup>214</sup> que había sido el único en atreverse a mandar de vacaciones a Hegel y a punto de asesinar al Che Guevara, componían el ambiente revolucionario de la época a partir de dos cosas distintas:

“El futuro histórico de las revoluciones y el devenir revolucionario de la gente. Ni siquiera se trata de la misma gente en los dos casos. La única oportunidad de los hombres está en el devenir revolucionario, es lo única que puede exorcizar la vergüenza o responder a lo intolerable”<sup>215</sup>.

Sin embargo, contrariamente a lo que se pensaba, los jóvenes que acudían a la Universidad de París en 1967 eran, sin duda, la primera generación en la historia del capitalismo que había vivido una etapa de expansión absoluta y pleno empleo. “¿Por qué unos jóvenes bien alimentados con un razonable poder adquisitivo se rebelan contra una sociedad que, lejos de padecer una crisis económica, atraviesa un periodo de crecimiento sostenido y de bienestar? ¿De qué se quejan si ya lo tienen todo? ¿No son la pobreza y la miseria la causa de las revoluciones?”<sup>216</sup>.

Por su parte, los personajes basados en los estudiantes de la Clarté<sup>217</sup> que lanzaban dardos contra Foucault<sup>218</sup>, Leibniz o Heidegger entre otros, estaban

---

<sup>212</sup> MACEY, D. *Las vidas de Michel Foucault*, pág. 217.

<sup>213</sup> FOUCAULT, M., *Introducción a un modo de vida no fascista*, pág. 1.

<sup>214</sup> También en ese mismo año Michel Foucault publica su ensayo dedicado a Magritte *Esto no es una pipa*.

<sup>215</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 267.

<sup>216</sup> PARDO, J.L., *Introducción a La sociedad del espectáculo*, DEBORD, G., pág. 13.

<sup>217</sup> Revista del movimiento estudiantil comunista a comienzos de los setenta. Godard, declaró en una ocasión para una entrevista a propósito de su película ‘*Pierrot le fou*’ que estaba interesado en hacer un filme político afirmando que “lo que me interesaría sería la vida de un estudiante, por ejemplo, la historia de la Clarté”. MacCABE, C. *Godard*, pág. 206.

<sup>218</sup> Según Eribon, “Foucault era violentamente anticomunista. Desde que abandonó el Partido Comunista y, sobre todo, desde que vivió en Polonia, Foucault ha desarrollado un odio feroz hacia todo lo que puede recordar el comunismo de cerca o de lejos”. *Michel Foucault*, Pág. 188.

dominados por lo que Freud llamaba narcisismo de la diferencia menor, ya que nada aviva las diferencias menores tanto como los sentimientos de resentimiento y discrepancia, señalando las correspondencias entre agresión, violencia, odio y narcisismo, que constituyen la identidad humana a partir de una relación definida por un mecanismo doble de agresividad-defensa porque, según Freud, "la expresión de las diferencias se hace agresiva precisamente para disimular que son menores. Cuanto menos esenciales resultan las diferencias entre dos grupos, más se empeñan ambos en presentarlas como un hecho absoluto"<sup>219</sup>.

Sin embargo, mirando detenidamente el *cuadro-descripción* de la escena, tenemos razones para pensar que simplemente eso no basta, porque la agresión que mantiene la unidad del grupo no se dirige únicamente hacia *afuera*, sino también hacia *adentro* con objeto de eliminar todo aquello que separe del grupo al individuo. Las frases aprendidas casi de memoria del libro rojo, los ejercicios matutinos en definitiva, los rumores que invadían las calles con panfletos, las películas, los libros, para poder llegar a tutearse con Marx, los planos fijos y repetitivos así como la repetición de la palabra "alienación", dan cuenta del ambiente recién descubierto en la Francia de los sesenta que despertaba del *sueño dogmático* al mismo tiempo que los *Manuscritos económico-filosóficos* y *La ideología alemana* de Marx.

De modo que, siguiendo con el ejemplo de Freud, podemos decir que existe un coste psíquico que se paga contra la propia individualidad para pertenecer a un grupo determinado y que contribuye a tranquilizar los propios instintos violentos a costa de su propio *yo* para poder acomodarse al colectivo. El *narcisismo de la diferencia menor* consiste en refugiarse en un ideal colectivo y compartido para que, cuando los individuos se perciban amenazados por condiciones exteriores relativas al sistema económico, político y social, eviten el esfuerzo de pensar por sí mismos y continúen anclados al tutor o al grupo, evadiendo siempre dar el salto hacia la voluntad de pensar y conservando cierto infantilismo que proporciona una falsa autenticidad e impide el cuidado de sí fomentando el abandono violento de la individualidad y de lo pequeño, aumentando así el deseo de descubrir la identidad en una búsqueda

---

<sup>219</sup> FREUD, S., *El tabú de la virginidad*, pág. 23.

colectiva donde el pensamiento individual termina disipándose para adecuarse a un sujeto de sujetos: la *masa*, que junto la partícula latina “ismo” conforma sistemas tendencias, doctrinas y sectas, en las que sólo se oye un murmullo de átomos indiferenciados que buscan su propio beneficio a veces a costa de cualquier cosa, de la que por otra parte, el gran *cuerpo* se beneficia, pues nada resulta más peligroso para todos los *ismos* que la libertad individual donde el uso público de la razón clame libremente las conexiones y relaciones.

Este *masismo* propone cambiar las estructuras y que todos se levanten contra un sistema que nos ahoga y nos explota. Pero no es una voz sin nombre, es un socialismo con cara y ojos que se refleja en los cuadros del Palacio de Invierno en San Petersburgo y del Palacio Imperial de Pekín<sup>220</sup>.

“Quizá por una revolución sea posible producir la caída del despotismo personal o de alguna opresión interesada y ambiciosa; pero jamás se logrará por este camino la verdadera reforma del modo de pensar, sino que surgirán nuevos prejuicios que, como los antiguos, servirán de andaderas para la mayor parte de la masa, privada de pensamiento”<sup>221</sup>.

Estos supuestos regímenes libertarios tan de moda a finales de los sesenta también tenían dispuestos a cada individuo en su lugar y evitaban a toda costa las disposiciones y pluralidades confusas para poder saber en cada momento dónde se encuentra cada individuo con el fin de prevenir el peligro de conspiraciones sociales. De modo que para individualizar al detalle hay que recorrer, paradójicamente, el camino inverso, hay que *desubjetivar* y arrancar de toda subjetividad al individuo para instalarlo dentro de una forma neutra.

De hecho, Foucault afirma que “de no ser por Mayo del 68, nunca habría llegado a hacer las cosas que hoy me ocupan; investigaciones como las que he hecho

---

<sup>220</sup> “Cuando el proletariado toma el poder es perfectamente posible que ejerza, sobre las clases que ha derrotado, un poder violento, dictatorial e incluso sanguinario. Y no veo qué objeción se pueda hacer a eso”. MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*, pág. 273. (Extracto de la conversación con Noam Chomsky

<sup>221</sup> KANT, I., *Respuesta a la pregunta ¿Qué es Ilustración?*, pág. 7.

sobre la cárcel, la sexualidad, etc., hubieran sido inimaginables. El clima de Mayo del 68 fue decisivo para mí en estos aspectos”<sup>222</sup>.

Podríamos decir que después de Mayo del 68, comienza una verdadera objetivación de la subjetividad al tener que estar identificándose continuamente en la masa, cada uno busca su propia originalidad, sus propias diferencias que le hacen único de forma constante. Es, dice Deleuze, “como si finalmente estuviera surgiendo algo nuevo después de Marx”<sup>223</sup> pero al mismo tiempo “contra la concepción marxista del poder y sus relaciones con el estado”<sup>224</sup>.

“I AM WHAT I AM. Es la última ofrenda del marketing al mundo, la última etapa de la evolución publicitaria, al frente, tan al frente de todas exhortaciones a ser diferente, a ser uno mismo y a beber Pepsi. Décadas de conceptos para llegar aquí, a la pura tautología: yo=yo. (...) Soy lo que soy. Mi cuerpo me pertenece. Yo soy yo, tú eres tú *et ce va mal*. Personalización de la masa. Individualización de todas las condiciones: de vida, de trabajo, de desdicha. Esquizofrenia difusa. Depresión servil. Atomización en finas partículas paranoicas. Histerización del contacto. Cuanto más quiero ser yo, mayor es mi sensación de vacío”<sup>225</sup>.

Como dice José Luis Pardo<sup>226</sup>, fue a raíz de ese Mayo del 68 que Foucault comenzó a percatarse de esos pequeños micropoderes que subsisten bajo las estructuras políticas son más reales que las ficciones institucionales y que las garantías del Estado de derecho. “El poder –no como una institución con mayúsculas, sino como una red de micro-relaciones múltiples e irreducibles- es lo único que verdaderamente hay, el Estado y el Derecho son simples apariencias y desprenderse de su seducción es la primera condición para vivir esa ‘libertad originaria’ a la que Foucault apela”<sup>227</sup>.

---

<sup>222</sup> FOUCAULT, M., TROMBADORI, D., *Remarks on Marx. En La impaciencia de libertad* “Máquinas y componendas” José Luis Pardo, pág. 29.

<sup>223</sup> Cfr. DELEUZE, G., “Ecrivain non: un nouveau cartographe”.

<sup>224</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 35.

<sup>225</sup> EL COMITÉ INVISIBLE. *La insurrección de viene*. Pág. 35.

<sup>226</sup> Cfr. PARDO, J.L., “Máquinas y componendas” en *La impaciencia de la libertad*, pág. 31.

<sup>227</sup> PARDO, J.L., “Máquinas y componendas”, en *La impaciencia de la libertad*, pág. 40

Existen por parte de Foucault un abandono de los postulados que han dominado la teoría de la filosofía política y del poder tradicional:

- 1- La noción de propiedad del poder. El pensamiento generalizado de que el poder está pertenece en ciertos individuos que lo ostentan.
- 2- La localización del poder. Normalmente se considera que un individuo o grupo de individuos tiene el poder y lo gestionan.
- 3- Subordinación del poder (concebido únicamente de manera negativa y no como algo que también produce no sólo inconsciente sino también existencias físicas).
- 4- Multiplicidad del poder sobre los mecanismos burocráticos.
- 5- Legalidad del poder donde se concibe que la ley no es nada más que el resultado de una guerra ganada”.

La verdadera pregunta que se realiza Foucault (y también Deleuze) es ¿Cómo se produce el poder y como es que no se posee, sino que se ejerce y se mueve entre nosotros cómo una especie de atmósfera? ¿Cómo se hace para luchar contra el fascista que nosotros llevamos dentro?

Es a partir de 1968, según Judith Revel, cuando comienza en Foucault una verdadera crítica al papel del intelectual y con ella una refuncionalización de la relación que mantiene con el saber y con la sociedad.

“Mientras que Sartre suponía una universalidad de los valores, Foucault representa una dimensión local del intelectual siempre anclado a cierto tiempo y cierto lugar, depositario de cierto saber y sometido a determinaciones que en parte son exteriores a él, mientras que Sartre afirmaba la necesidad de la toma de conciencia – es decir, de objetivación- de los oprimidos gracias a la medición del intelectual, Foucault propone una reconstrucción de la noción misma de conciencia, una crítica de la objetividad que es para el un procedimiento de control de subjetividades (...) mientras que Sartre otorgaba el privilegio a la escritura y al escritor en la misión de liberar conciencias y denunciar el poder y hacer valer la libertad, Foucault



cree que no existe diferencia alguna entre un escritor y un militante cualquiera”<sup>228</sup>.

Por su parte, la célula de estudiantes *Aden Arabie*<sup>229</sup> de Godard, había pasado la advertencia kantiana y se había convertido en una secta que mezclaba medicina y anunciaban su propuesta de cambio social con prejuicios hartamente conocidos que calculadamente abandonarían cuando terminara el verano y comenzara el nuevo curso académico en la Universidad de París después de que de Gaulle anunciara el final del recreo. Sobre esta cuestión Foucault siempre decía que resultaba barato e incluso divertido ser comunista y difundir los terrores rojos en París cuando no se corría prácticamente ningún riesgo que no fuera el de una etiqueta de “rojo” o de “ateo hasta la saciedad”<sup>230</sup>. Muy diferente era ser maoísta en Túnez, donde sorprendió la revolución a Foucault, un país en el cual uno podía ir a la cárcel por esas ideas incluso varios años.

Pero ese desacato no era más que la evidencia de llevar estigmatizada la norma tras un largo y arduo aprendizaje asumiendo con Foucault esa relación *extraña* al no ser capaces de autodiagnosticarse como cuerpos dóciles productos de la sociedad disciplinaria y con la impotencia de ser siempre los mismos. Es posible que los personajes de ‘La Chinoise’ mantuvieran con el filósofo francés esa relación *narcisista, diferenciante y menor* que antes describíamos, ya que *San Foucault*, había tomado el relevo de Sartre durante la entonces llamada *Revolución cultural* como representante del *intelectual universal* y las *formas universales de pensamiento*, es decir, como agente de un pensamiento que hablaba *de todo y de todos* por la cotidianidad de sus estudios y discursos (la sexualidad, la escuela, el hospital...) que destapaba la cámara de los horrores por su estilo, cada vez más refinado que describía minuciosamente a los propios individuos y a su cuerpo, sus gestos y cada uno de sus hábitos que eran hábilmente estudiados y domesticados por el poder que les conformaba, acercándose a la concepción de Deleuze cuando establece en *Empirismo y subjetividad* que son los

---

<sup>228</sup> REVEL, J., *Diccionario de Foucault*, pág. 87.

<sup>229</sup> La célula en la película toma su nombre del texto de Paul Nizan que empieza con la famosa declaración “No tolero que alguien diga que los veinte años son la edad más hermosa”.

<sup>230</sup> FOUCAULT, M., *La vida de los hombres infames*, pág. 31.

hábitos los que conforman al sujeto y no al revés, ya que hay algo que de disfraza de naturaleza por ser eternamente repetido pero en realidad hay que extraer el rastro de esa historia efectiva y comprender que:

“Sería erróneo decir que son los hábitos del sujeto quienes instituyen relaciones entre los términos-percepciones; es más bien al contrario: son los hábitos quienes instituyen al sujeto, quienes configuran en lo dado una subjetividad. No es que tengamos hábitos o que los hayamos contraído, es más bien que los hábitos nos tienen, nos sostienen en la experiencia como flujo de lo sensible, son ellos quienes nos contraen, quienes facilitan y producen la contracción que nosotros somos”<sup>231</sup>.

Sin observar el fondo de la unión de la lucha en común, durante aquel verano del 1967 había llegado el momento de olvidar a Foucault como tanto ansiaba Sartre<sup>232</sup>, Beauvoir o Baudrillard algunos años después, ya que su obra constituía “el último bastión de la burguesía”, como si Foucault fuese uno de los comensales discretos y encantados del film de Buñuel que simplemente con su puesta en la escena de la filosofía francesa, señalara el absurdo de la sociedad actual sin ninguna otra posible implicación ni argumentación *gris y meticulosa*, “como si únicamente estuviese

---

<sup>231</sup> PARDO, J.L., *Deleuze: violentar el pensamiento*, pág. 23.

<sup>232</sup> La crítica de Sartre a Foucault fue publicada la revista *L'Arc* con ferocidad: “El éxito que ha merecido el último libro de Michel Foucault es característico. ¿Qué encontramos en *Las palabras y las cosas*? Desde luego no una “arqueología” de las ciencias humanas. El arqueólogo es alguien que busca las huellas de una civilización desaparecida para tratar de reconstruirla (...). Lo que Foucault nos presenta es, como muy bien ha visto Kanters, una geología: la serie de capas sucesivas que forman nuestro suelo. Cada una de estas capas define las condiciones de posibilidad de un tipo determinado de pensamiento que ha triunfado durante un periodo determinado. Pero Foucault no nos dice lo que resultaría más interesante de todo: es decir, como cada pensamiento es construido a partir de estas condiciones, ni cómo los hombres pasan de un pensamiento a otro. Para ello, necesitaría recurrir a la praxis, es decir, a la historia, y eso es precisamente lo que se niega a hacer. Su perspectiva, por supuesto, sigue siendo histórica. Distingue épocas, un antes y un después. Pero sustituye el cine por la linterna máquina, el movimiento por una serie de inmovilidades sucesivas. El éxito de su libro demuestra con creces que se le estaba esperando. Pero un pensamiento verdaderamente original nunca se espera. Foucault le da a la gente lo que ésta necesita: una síntesis ecléctica en la que Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, Tel Quel son utilizados sucesivamente para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica. (...) Es el marxismo lo que está en el punto de mira. De lo que se trata es de construir una ideología nueva, la última barrera que la burguesía todavía pueda levantar contra Marx”. ERIBON, *Michel Foucault*, pág. 221.

señalando un cambio en el concepto de hombre”<sup>233</sup> como carente de representación en contra de la institucionalización defendida por el mismo Sartre, como si no hubiera señalado que en todas las sociedades existe un saber implícito, inconsciente e impreciso que no ha llegado a plasmarse pero que permanece en la atmósfera, en el aire que se respira como condición *sinequaone* para que como involuntario y natural, apareciera dentro de las prácticas y las instituciones; saber bajo el que puede devenir en entusiasmo y autonomía desde la óptica de otra rejilla, que parece que no supieron adivinar los personajes de ‘La Chinoise’ nada más que como traición a sus propios ideales, al mismo Lenin y su concepto de “revolución permanente” que por otra parte se encargaban de *estigmatizar* con sus particulares aparatos de producción y generación de identidades sociales, muy lejos de Francia, los guardias rojos de Mao en Pekín “que jugaban a esta especie de regla de juego que no es la del marxismo, sino la de la comunistología, es decir, definida por los partidos comunistas que señalan la manera de cómo se debe utilizar a Marx para ser, por ellos, declarado marxista”<sup>234</sup>, haciéndole decir lo que no dice aunque según Foucault:

“los comunistas entienden perfectamente lo que yo hago, pero no entienden lo que digo (...) y ya que no pueden decir: lo que hace Foucault es inaceptable, dicen: lo que dice Foucault es falso. Pero para poder decirlo, se ven obligados a mentir y a hacerme decir lo que no digo”<sup>235</sup>.

Haciéndole decir que mata al hombre sin ninguna otra consecuencia ignorando que Foucault muestra una vida desnuda sin los ropajes de la representación y del Derecho. “Esto explica el abandono por parte de Foucault de la ‘estrategia’ del G.I.P., cuyo resultado parecía ser inevitablemente la ‘concesión de derechos’”<sup>236</sup>.

Foucault se percató hasta qué punto todo el conjunto era demasiado frágil y al mismo tiempo demasiado sólido, ya que el poder contra el que los estudiantes de Godard exclamaban, no sólo se manifestaba en la cabeza visible del ministro soviético

---

<sup>233</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 14.

<sup>234</sup> FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, Entrevista sobre la prisión, el método y el libro. pág. 17.

<sup>235</sup> FOUCAULT, M., *Lo que dicen y lo que dicen que digo*, pág. 78.

<sup>236</sup> PARDO, J.L., “Máquinas y componendas”, en *La impaciencia de la libertad*, pág. 40.

de Cultura durante una visita oficial a Francia sino que por el contrario, carecía de sujeto fijo y sin embargo, fluía entre las estructuras de las instituciones que componen el conjunto social donde todo el tiempo parecía estar lleno de sentido y donde todos los espacios parecía estar siempre llenos de cosas, permanentes pero dispersas, en un tipo de sociedad que estábamos a punto de dejar de ser pero con la que había aún que “gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas”<sup>237</sup>.

¿Pero existe realmente es poder centralizado en el Estado como forma absoluta y como garante eterno de la seguridad, la justicia y la política como arte de lo posible?

“¿Y si en el fondo el ‘Estado’ no fuese más que una superestructura pomposa y ostensible, una coartada altisonante y grandilocuente para las pequeñas luchas y ambiciones mezquinas nacidas del azar y la contingencia? ¿Y si en el fondo nunca hubiese habido pacto social, sino relaciones estratégicas de guerra, correlaciones de fuerzas que han construido esa pantalla representativa –el Derecho público– para ocultar pudorosamente su indigna naturaleza? ¿Y si tras grandes palabras como ‘poder ejecutivo’, ‘poder legislativo’, ‘poder judicial’ u ‘opinión pública’ no hubiese más que esas escaramuzas en donde la vida desnuda afronta desnudamente el destino trágico de su juego mortal? ¿Y si Mayo del 68 hubiese sido un extraño estado de ‘suspensión’ de los poderes del Estado –simbólicamente señalada por la ausencia de su Jefe –y del marco de la representación jurídico-pública que nos hubiese permitido ver, por unos días y con perplejidad, esa maquinaria microfísica funcionando en carne viva y paralizando, interrumpiendo la cotidianeidad con su inesperada insurrección, un soplo de verdad que rasga la cortina hipócrita de la representación política?”<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, “Post-scriptum sobre las sociedades de control”, pág. 278.

<sup>238</sup> PARDO, J.L., “Máquinas y componendas”, en *La impaciencia de la libertad*, pág. 35.

A este tipo de sociedad Foucault la llamaba “disciplinaria” que establece dispositivos y forma individuos dóciles desde la escuela, la fábrica o el hospital. En la actualidad la mayoría de edad no supone un abandono radical del yugo magistral, sino que más bien “emanciparse es un eufemismo de haber encontrado jefe”<sup>239</sup>. Esta sociedad estudiada por Foucault es “el análisis, la elaboración, el cuestionamiento de las relaciones de poder y de las relaciones de poder e intransitividad de la libertad”<sup>240</sup> donde el poder no se encuentra en un núcleo fijo de fácil localización, sino que fluye por todas partes.

Así dice Valentín Galván que “el poder del capital no sea encuentra solamente ubicado en el Estado capitalista, sino también en el conjunto de instituciones que componen la formación social capitalista”<sup>241</sup>. De modo que los estudiantes de Godard se equivocaban de tiempo, pues en las formaciones sociales capitalistas, el poder resulta ilocalizable y no se encuentra sólo en la parte visible del Estado sino que más bien se deslocaliza y capilariza al mismo tiempo muy distinto a los años de la Comuna de París donde tal vez bastaba con el incendio del Ayuntamiento para acabar de una vez con ese tipo de poder. Sin embargo, este problema dice es un problema de la representación ya que “en la práctica real de la política, en los procesos revolucionarios reales, la solidez, la permanencia del aparato del Estado burgués hasta en los Estados socialistas es un problema con el que nos topamos”<sup>242</sup>.

Muy diferente era de nuevo el poder fuera de Europa que diez años después de que se pidiera lo imposible por las calles de París, el pueblo iraní tenía que luchar contra los amos corruptos que poseen el poder de manera despótica donde la gente pedía a gritos eliminar esa representación también con cara y ojos del poder. La cuestión de la insurgencia en Irán que tanto interesó a Foucault, estaba alimentada por saber cuándo y como la voluntad de todos cede su lugar a la política y no significa simplemente que Foucault apoye un relevo dialéctico del poder representativo al pueblo sin más, sino que le interesaba el juego de una sublevación política de verdad,

---

<sup>239</sup> EL COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, pág. 54

<sup>240</sup> FOUCAULT, M., ‘Le sujet et le pouvoir’, *DE*, 1988, vol 4, nº306.

<sup>241</sup> GALVÁN, V., *De vagos y maleantes*. Michel Foucault en España, pág. 232.

<sup>242</sup> FOUCAULT, M., ‘De la arqueología a la dinastía’. *DE*, 1976, Vol. III, nº172.

y el cómo un hombre, un grupo, una minoría e incluso un pueblo grita como lo hizo antes Rosa Parks “No”, como un mínimo de resistencia, señalando una espiritualidad política que se palpaba en el ambiente, que se agitaba como un murmullo entre la gente y que por fin acaba plasmándose como acontecimiento pero sin una utopía desligada por completo de las posibilidades reales ya que:

- 1- El poder no es una categoría de la que tengamos posibilidad de desligarnos. El poder está aquí y ha venido para quedarse pues ¿quién ha podido vivir en algún tiempo fuera de la dominación? Por el contrario, el poder nos produce y nos sujetan, nos atraviesan de tal manera resulta imposible liberarse de él.
- 2- La oposición no se encuentra en la relación dialéctica poder-libertad, esta teoría de la liberación alimenta una idea de escape del poder que resulta falso. “Siempre he sido un poco desconfiado con respecto al tema general de la liberación, habida cuenta de que, si no se lo trata con ciertas precauciones y dentro de ciertos límites, se corre el riesgo de recaer en la existencia de una naturaleza o un fondo humano que, a raíz de una serie de procesos históricos, económicos y sociales, ha quedado enmascarado, alienado o aprisionado en y por mecanismo de represión. En esta hipótesis, bastaría con hacer saltar los cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, se reencontrara con su naturaleza o retomara el contacto con su origen y restableciera una relación positiva y plena consigo mismo”<sup>243</sup>.
- 3- Sin embargo, nosotros podríamos añadir un tercer punto relacionado con lo grande y lo pequeño, lo molar y lo molecular. A nuestra época le corresponde una descentralización absoluta del poder en el mundo, lo posee el mundo mismo en un *perpetum mobile* a través de sus flujos de avenidas, de medios de transporte, de códigos y

---

<sup>243</sup> FOUCAULT, M., “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad” en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pág. 132.

tecnologías. “El poder es la propia organización de la metrópolis. Es la totalidad impecable del mundo de la mercancía en cada uno de sus puntos. Por eso quien lo derrota localmente reduce a través de las redes una onda de choque planetaria”<sup>244</sup>.

Sin embargo los estudiantes de Godard que no eran tan consciente del racismo de estado al que estaban sometidos, se sienten reflejados de alguna extraña forma en sus libros –hay quien dice que *sólo lo diferente se parece*- acogiendo su obra como un tomo más de una parte más grande o de una historia general de las vidas humanas y del comportamiento histórico-social que había que destruir porque, al mirarlo con lupa y ver las pequeñas cosas, habían divisado algunos aspectos que no acababan de encajar con el proyecto que defendían de una historia cerrada y hermética que guardaba algún secreto oculto que había que sacar al mundo para visualizar su continuo progreso que conducía, sin cuestionamiento, hacia un fin determinado avanzando por sí y para sí misma. Pero no habían notado que el secreto, si es que había que describir alguno, era la falta del mismo: “nunca hay secreto, a pesar de que nada sea inmediatamente visible ni directamente legible”<sup>245</sup>.

El mismo año de los dardos la revista Argentina *Todo es historia* inspirada en la revista francesa *Miroir de L'Histoire*, comienza a publicarse, como era de esperar, sin interrupciones después de derrocar a Arturo Illia que era la cabeza y los ojos de una dictadura militar que había durado demasiados años.

El nombre lo abarcaba todo como bien sabía el fundador que ansiaba ponerle un nombre propio a su proyecto: “tiene que ser un nombre corto, explicativo, de tres palabras como máximo incluyendo “Historia”. Que el lector advierta a partir del título que esta publicación no se va a ocupar sólo de la historia que figura en los libros de historia. No vamos a tratar solamente de procederes, batallas o política. También hablaremos de crímenes y modas, de amores y motines, del submundo del arrabal y las luchas obreras. ¡De todo! ¡Porque la historia es todo!”<sup>246</sup>.

---

<sup>244</sup> EL COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, pág. 170.

<sup>245</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 87.

<sup>246</sup> Luna, Félix (1977). “La historia de Todo es Historia”. ISSN 0040-8611, pp. 85-92.

Por su parte, Foucault no cuenta con la *suficiente inocencia para hacer historia universal* pues “la historia universal es la de las contingencias y no la de la necesidad: cortes, límites, pero no la de la continuidad. Pues han sido necesarias grandes casualidades, sorprendentes encuentros, que hubieran podido producirse en otro lugar, antes, o hubieran podido no producirse nunca”<sup>247</sup>.

Foucault, contra esa idealización del curso histórico, apuesta por una visión de rupturas, por una visión de la historia como una cadena rota en la que no existen ni el equilibrio ni las compensaciones y donde sólo hay comienzos relativos y disparates, ese mismo año<sup>248</sup> que los estudiantes de Godard consideraban la historia con mayúsculas como única, coherente, verdadera y totalizante que se manifiesta a partir, de razas, pueblos, clases, Iglesias, partidos, Estados y otras colectividades aglutinadoras de individualidades donde “se incorporan organizaciones sociales, asociaciones, comunidades de carácter reactivo, parásitos que vienen a recubrirla y a absorberla. Gracias a la actividad genérica, de la que falsean el movimiento, las fuerzas reactivas forman colectividades, lo que Nietzsche llama ‘rebaños’”<sup>249</sup>.

Según Foucault, la historia será efectiva en tan la medida en la que se incorpore lo discontinuo dentro de nuestro ser mismo y a dicha concepción la califica “nueva historia”<sup>250</sup> puesto que lo que le es propio son esas bifurcaciones, azares e inversiones que dan lugar a la espléndida fatalidad descrita por Deleuze donde no existen recorridos lineales ni unitarios sino que más bien hay una serie de instantes ajenos e incluso contradictorios cuya única finalidad es la del *reproblematizar* y reactualizar

---

<sup>247</sup> DELEUZE, G., GUATTARI, F., *El AntiEdipo*, pág. 145.

<sup>248</sup> FOUCAULT, M., *DE*, ‘Sur les façons d’écrire l’histoire’ entrevista realizada por R. Bellour *Les Lettres françaises*, 1967, vol. I, nº48.

<sup>249</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 194.

<sup>250</sup> FOUCAULT, M., *DE*, ‘Sur les façons d’écrire l’histoire’ entrevista realizada por R. Bellour *Les Lettres françaises*, 1967, vol. I, nº48.

Años después, y tras los aluviones de críticas por la utilización del término Historia, James Miller, señala que “Gilles Deleuze, que probablemente conocía muy bien a Foucault, dirá, que utilizaba el estudio de la historia ‘como un medio para no enloquecer’”. MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*, pág. 163.



ciertos conceptos y cuestiones convirtiéndose en lugar común en la obras tanto de Foucault como de Deleuze que acaba cuestionándose en términos de resistencia.

“Me parece en verdad que lo que ahora debemos tener en cuenta en el intelectual no es, pues, al portador de valores universales; es a alguien que ocupa una posición específica, pero de una especificidad que está ligada a las funciones generales del dispositivo de verdad en una sociedad como la nuestra (...) el problema no consiste en cambiar la conciencia de la gente o lo que ésta tiene en la cabeza, sino el régimen político, económico, instituciones de producción de la verdad”<sup>251</sup>.

Esta producción de verdad es siempre histórica en Foucault y se mezclan infinitud de acepciones acerca de este término. Por eso creemos que es relevante señalar los diferentes significados del término. Según Judith Revel existen tres ejes discursivos en los que aparece el término “Historia” en Foucault y que nosotros conceptualizamos del siguiente modo:

- 1- El primero consiste en una recuperación explícita de Nietzsche, a la vez de su crítica de la historia concebida como continua, lineal, con un origen y un *telos*, y de su crítica del discurso de los historiadores con historia monumental y suprahistórica. Esta lectura nietzscheana obliga a Foucault a adoptar a comienzos de la década de los 1970 el término “genealogía” que trata de reencontrar la discontinuidad y el acontecimiento, la singularidad, los azares ya sea “un encuentro, un descubrimiento, un basto movimiento de huelga, un terremoto: todo acontecimiento produce verdad, alterando nuestra manera de estar en el mundo”<sup>252</sup>.
- 2- Corresponde al verdadero “pensamiento del acontecimiento” “de manera muy similar a lo que Deleuze hace en la misma época”<sup>253</sup> donde cada mínimo acontecimiento tiene una huella silenciosa que puede seguirse desde

---

<sup>251</sup> FOUCAULT, M., “Entrevista con Michel Foucault”, A. Fontana, pág. 159.

<sup>252</sup> EL COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, pág.125

<sup>253</sup> REVEL, J., *Diccionario de Foucault*, pág. 78.

lo minúsculo, desde los pequeños detalles de esas existencias infames que nunca hubieran llegado a plasmarse en la Historia si no hubiera sido por ese cruce momentáneo con el poder desnudo<sup>254</sup> ya que carecían de cualquier identidad política y de representación, como sería la vida sin esas instancias que recubren de representación a través del Derecho y otras instituciones el alrededor de la gente y su infamia.

- 3- Intenta rescatar desde su interés por el archivo “acontecimientos que de otro modo no habría aparecido”<sup>255</sup> rescatando las pequeñas historias con minúsculas para insertarlas como parte su propio programa.

Pero estas nociones del término “historia” no aparecen simplemente para reconstruir una memoria histórica de suyo fragmentada, sino que tienen una profunda relación con el problema de la actualidad y con la ontología crítica del presente.

“Esta posición debe evitar dos escollos, que corresponde de hecho a los dos grandes reproches que se plantearon en vida a Foucault en lo tocante a la relación con la historia: la utilización de una investigación histórica no implica una ideología del retorno (...) sino una historiarización de nuestra propia mirada a partir de lo que ya no somos; la historia debe protegernos de un historicismo que invoca el pasado para resolver los problemas del presente. Reencontramos este doble problema en los textos que Foucault dedica al final de su vida al análisis del texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* Se trata de defender a la vez de la acusación de la apología del pasado y el relativismo histórica, cosa que aquél hace en su particular comienzo del debate –interrumpido por su muerte- con Habermas”<sup>256</sup>.

---

<sup>254</sup> “Cuando a Deleuze y Guattari se les pregunta si su defensa del deseo (que no es sino otro nombre para esa vida desnuda) no escondería una cierta irresponsabilidad romántica, respondían: ‘eso de ser responsable o irresponsables... nosotros ignoramos esas nociones, las dejamos para los policías y los psiquiatras que asesoran a los tribunales de justicia’”. PARDO, J.L., “Máquinas y componendas”, en *La impaciencia de la libertad*, pág. 32.

<sup>255</sup> FOUCAULT, M., ‘Revenir à la histoire’, *DE*, 1972, vol. II, nº103

<sup>256</sup> REVEL, J., *Diccionario de Foucault*, pág. 81.

En esa relación *narcista, diferenciante y menor*, los personajes de ‘La Chinoise’ quieren ser parte integrante de la historia participando en el desarrollo de la misma a costa de la autoafirmación de principios para llegar a hacer visible aquello que otros no ven o no pueden ver debido resignada actitud de casi todos los individuos que, inmersos en la burbuja del consumo masivo, no tienen la oportunidad de ver. Sin embargo, Foucault prefiere perder el rostro y hablar desde el límite con sus denuncias sistemáticas a los regimenes totalitarios dando voz a aquellos fugitivos de los GULAG o la UMPAs<sup>257</sup>, a aquellos olvidados e irreductibles hombres infames que Hegel decidió borrar del mundo, instituidos negativamente a través de “vidas singulares convertidas, por oscuros azares, en extraños poemas (...). Intento saber por qué había sido de pronto tan importante en una sociedad como la nuestra que esas existencias fuesen apagadas (del mismo modo que se ahoga un grito, se apaga un fuego o se acaba con un animal)”<sup>258</sup>.

Foucault no pretende una simple recopilación de relatos llenos de espanto y belleza sino una enumeración de gritos, gestos, actitudes y cuerpos anulados por esa luz que transcurre al margen del espesor histórico y en la que sólo se repara cuando se mezclan con la palabra oficial cruzando mecanismos políticos y efectos de discurso ligados a una práctica. “El discurso del poder en la época clásica, al igual que el discurso que se dirige a él, engendra monstruos”<sup>259</sup> pues “Lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no sólo es violación de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza”<sup>260</sup>.

Estas *marcas de infamia* en el alma y en el cuerpo se hacen invisibles hasta que se cruzan con esa visibilidad y esa “verbalización de lo cotidiano, viaje por el universo

---

<sup>257</sup> UMPAS son las Unidades militares de ayuda a la producción en Cuba, eufemismo de “campo de concentración” donde regulaban las conductas supuestamente desviadas de homosexuales, intelectuales e insurgentes. La información acerca de estas unidades puede ampliarse con el documental de Néstor Almendro “Conducta impropia” realizado en 1984.

<sup>258</sup> FOUCAULT, M., *La vida de los hombres infames*, pág. 30.

<sup>259</sup> FOUCAULT, M., *La vida de los hombres infames*, pág. 31.

<sup>260</sup> FOUCAULT, M., *Los anormales*, pág. 57.

ínfimo de las irregularidades y los desórdenes sin importancia”<sup>261</sup> para poder ejercer control a través de una enorme masa documental todos los horrores del mundo. Estas pequeñas historias de todos los días que difieren de los sucesos frecuentes, son dignos de la atención de las masas y por otra parte, no hacen más que ocultar una doble moral: por un lado denuncian de manera escandalosa lo anormal y patológico que escondemos cada uno de nosotros, y por otro lado intenta disuadir mediante la reproducción en masa (casos, sucesos en periódicos, radio, prensa, que forman todas un sistema, una censura visible que invisibiliza, anestesia y corrompe la sensibilidad del hombre) una nueva forma de saber que obliga a decir los más comunes secretos.

Ese “sucio secretito” ha obligado a lo cotidiano a pasar por el filtro de el orden del discurso “en el momento en el que se pone en funcionamiento un dispositivo para obligar a decir lo ínfimo, lo que no se dice, lo que no merece ninguna gloria, y por tanto lo infame, se crea un nuevo imperativo que va a construir lo que podría denominarse la ética inmanente del discurso literario de Occidente”<sup>262</sup>. De este modo, acompañado por un *falso humanismo* que aboga a favor del terror y la seguridad a partes iguales, nace con ello una nueva escena de la vida diaria.

“Entiendo por humanismo el conjunto de los discursos que espetan al hombre: ‘incluso cuando no ejercer el poder, puedes ser soberano. Aún más: cuanto más renuncies a ejercer el poder y más te sometas a quien se te impone, más soberano serás’”<sup>263</sup>.

---

<sup>261</sup> FOUCAULT, M., *La vida de los hombres infames*, pág. 31.

<sup>262</sup> FOUCAULT, M., *La vida de los hombres infames*, pág. 33.

<sup>263</sup> FOUCAULT, M., *Dits et écrits* II, pág. 226. Según José Luis Pardo «Máquinas y componendas» pág. 345, compárese con este otro texto de Deleuze y Guattari, “en la filosofía denominada moderna, y en el Estado denominado moderno o racional, todo gira alrededor del legislador y del súbdito... Obedece siempre porque, cuanto más obedezcas, mas serás tu propio dueño, ya que no obedecerás más que a la razón pura, es decir, a ti mismo.... Desde que la filosofía adoptó ese papel de fundamento, no ha dejado de bendecir a los poderes establecidos, y de calcar su doctrina de las facultades a partir de órganos de poder del Estado.... Nada tiene de extraño que el filósofo se haya convertido en profesor público o funcionario del Estado. Todo predispone a ello desde el momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento. DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil Mesetas*, pág. 466). Según José Luis Pardo “en este párrafo está expresado de modo muy claro lo que podríamos llamar ‘el proyecto emancipatorio de esta filosofía política: liberar al pensamiento de la forma Estado. Sin embargo, es difícil aceptar que los vínculos entre Filosofía y Estado son fundamentalmente modernos, al menos si pensamos que el Estado

El control social pasa no sólo por el peritaje jurídico sino que pone además en marcha todo un correlato de poderes colaterales ya sean psicológicos, psiquiátricos, pedagógicos, arquitectónicos, médicos, criminológicos, etc., para gestionar de forma eficiente los cuerpos a favor de una política de la salud creada para nuestro propio beneficio a partir de una falsa lógica filantrópica que esconde la construcción exacta de una población ideal habitada de individuos perfectamente domesticados para de este modo estudiar la economía del poder y manejar de forma precisa desde los pequeños detalles la sociedad a partir modelos centralizados que tienen como base el panóptico de Bentham dando paso a un poder minúsculo y capilar que tiene en cuenta todos los detalles por pequeños que sean, lanzando sin más a la fosa común lo que nos diferencia. La práctica de la confesión vuelve a tomar, como ya lo tuvo en otro tiempo, una relevancia que se multiplica por los dispositivos que se ubican ya casi de manera natural en nuestra vida.

“La oreja de Dios era una pequeña máquina muy elemental si la comparamos con ésta. Qué fácil sería sin duda dismantelar el poder si éste se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprender, prohibir y castigar: pero no es simplemente un ojo ni una oreja: incita, suscita, produce, obliga a actuar y a hablar”<sup>264</sup>.

Sin embargo, la fórmula –la *episteme* o *experiencia contemporánea* de las sociedades de control podíamos decir mezclando a Foucault con Deleuze- consiste en que mejor que prohibir es provocar la interiorización de las prohibiciones, más efectivo que prohibir tal o cual desorden es conseguir que nadie quiera efectuarlos y si se efectúan, obligar al cuerpo dócil a verbalizarlos como parte de su pequeña historia de todos los días. Esto acompañado una mirada permanente, conlleva a modificar la escena cotidiana permite legalmente y de hecho “la intervención de un poder político sin límites en las relaciones cotidianas se convierte así no sólo en algo aceptable y

---

es uno de los significados de la *polis*, y que es imposible negar que, sin el nacimiento de la Polis, la Filosofía tampoco habría llegado a ser”.

<sup>264</sup> FOUCAULT, M., *La vida de los hombres infames*, pág. 40.

familiar sino también en algo profundamente deseado, no sin transformarse por este mismo hecho en el tema de un temor generalizado”<sup>265</sup>.

No se juzga el crimen, dice Foucault, sino al hombre particular “esta forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, los ata a su identidad, les impone una ley de verdad que tiene que reconocer y que los demás deben reconocer en ellos”<sup>266</sup>.

En definitiva, analizan en detalle su conducta: su pertenencia o no, en último término, lo que Adorno llama “lo mismo”<sup>267</sup>; a la misma norma, al mismo rasero, al misma ley de individuación que se encarga de separar pacientemente lo peligroso o lo anormal que consiguió instaurarse y extender su soberanía en nuestro tiempo gracias a los juegos de verdad dispersos entre las diferentes instituciones y disciplinas (medicina, derecho, saber médico, saber judicial y hasta en el saber de la gente –un saber que a través de determinadas técnicas masoquistas de repetición ha entrado en el inconsciente social). “bajo el nombre genérico de apaches –escribe un juez en el tribunal del Sena en 1907-, está de modo desde hace algunos años designar a todos los individuos peligroso, hatajo de reincidentes, enemigos de la sociedad, sin patria ni familia, desertores de todos los deberes, preparados para realizar los ataques más audaces y cualquier atentado contra personas o propiedades”<sup>268</sup>.

Esta *subjetividad objetivada*, reconducida y asfixiada a una cantidad finita de caracteres definidos entre los que se puede escoger *libremente*, es el resultado de una transformación de prácticas y saberes específicos que se han puesto en marcha para decir la verdad del sujeto como productos de una serie de dispositivos impuesto.

“Lo que me parece característico de la forma de control actual es el hecho de que éste se ejerce sobre cada individuo: un control que nos fabrica, al

---

<sup>265</sup> FOUCAULT, M., *La vida de los hombres infames*, pág. 40.

<sup>266</sup> FOUCAULT, M., *El sujeto y el poder*, pág. 227.

<sup>267</sup> Cfr. ADORNO, Th., *Dialéctica de la Ilustración*, “La industria de la cultura”.

<sup>268</sup> EL COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, pág. 47.

imponernos una individualidad, una identidad (...) creo que hoy la individualidad está totalmente controlada por el poder y que, en el fondo, el poder mismo es que nos individualiza. En otras palabras, no pienso en modo alguno que la individualización se oponga al poder, diría antes bien que nuestra individualidad, la identidad obligatoria de cada cual, es el efecto del poder y un instrumento contra lo que éste más teme: la fuerza y la violencia de los grupos”<sup>269</sup>.

Parece que todos queremos participar de un colectivo, de una tribu que garantice nuestra identidad pues “si todo lo que constituye, excluye”<sup>270</sup>, o dicho con términos de Spinoza<sup>271</sup> “toda determinación es negación”, participamos de manera casi inconsciente en la división entre la normalidad y la patología del mismo modo que cuando Descartes decía en sus *Meditaciones* que sabía que no estaba loco y que por esa misma razón, sus argumentos pertenecían a la filosofía, a la ciencia y por ende, al mundo de los cuerdos, mundo en el que se encuentran las únicas proposiciones verdaderas. Pero este propósito no termina aquí:

“Cuando un juicio no puede enunciarse en término de bien y de mal se lo expresa en término de normal y anormal. Y cuando se trata de justificar esta última distinción, se hacen consideraciones sobre lo que es bueno o nocivo para el individuo. Son expresiones de un dualismo constitutivo de la conciencia occidental”<sup>272</sup>.

Debido a la hermandad y al nuevo parentesco filial entre todas las disciplinas oficiales. Bajo este patrón de ortopedia social encontramos recortados un universo en el que todos son y deben ser *normales*, definido en el sentido opuesto y concreto en virtud de una norma, que excluye por definición las heterogéneas posibilidades pensamiento y comportamiento, no situadas en ese territorio de la verdad sino en el afuera, es donde se instalan todos y cada uno, por decirlo con Deleuze, personajes

---

<sup>269</sup> FOUCAULT, M., ‘Locura, una cuestión de poder’, *DE*, vol. 3, 1973, nº141.

<sup>270</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, pág. 69.

<sup>271</sup> Cfr. SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte I, Proposición VIII.

<sup>272</sup> FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, pág. 41.

conceptuales de la obra de Foucault (locos, presidiarios, enfermos, en definitiva: los olvidados).

No es difícil adivinar que lo normativo actúa doblemente a *la vez y en el mismo sentido*, excluye lo diferente y dibuja un nuevo terreno que margina: el de lo prohibido. Foucault lo que exige es abrir los espacios que se sitúan en la delgadez de esa línea escapando de la red de discursos impuestos como verdaderos y rescatando del *fondo del océano* los sometidos ya sean saberes en general o las voces de los presos del GIP. Así dice “si hago esto es con el objeto de saber qué somos hoy”<sup>273</sup>.

Mientras la norma cerca toda variedad en aras de una homogeneidad forzada, a la vez permite que se abra un espacio virgen considerado prohibido, maldito. Ese espacio que estamos empezando a explorar con la muerte de Dios y del hombre es lo que lo convierte en no-controlado, en libre, en peligroso, en malo. ¿Por qué? Porque cuando Bartleby -ese extranjero de Melville- *prefiere no hacerlo*, destapa un poco a todos los demás, y todos se descubren algo más desnudos y ridículos, vulnerables. De alguna forma, su desobediencia genera un espacio en el que Bartleby o Rosa Parks hacen de su vida una obra de arte que sitúa al poder al mismo tiempo dentro, pero provocando un afuera y reflejan ese saber implícito que aún no está en los libros. “Está surgiendo una experiencia en la que se juega nuestro pensamiento; su inminencia, ya visible pero absolutamente vacía, aún no puede nombrarse”<sup>274</sup>.

Quizá quede un pequeño recoveco de resistencia. Sin embargo, la mano de la domesticación espera en el paso siguiente: su filtración conceptualizada. Pero el poder actúa en todos los frentes –es por esa razón que las descripciones de Foucault sobre el mismo hablaban de todos y de nadie-. El interior y el exterior tienden a ser uno y lo mismo, el mismo objeto. Así, el poder impone lo que el hombre sabe, lo que el hombre cree y cada vez de modo más totalitario, lo que el hombre siente. Esto es: el hombre no sabe, no cree, no siente.

---

<sup>273</sup> FOUCAULT, M., *Diálogo sobre el poder*, pág. 73.

<sup>274</sup> FOUCAULT, M., “Locura ausencia de obra”, *Entre filosofía y literatura*. pág. 199. DE, 1964 vol. I. n°25



Sin embargo, el arte genera pensamiento en tanto que expresión emocional no filtrada, no domesticada por los órdenes discursivos que liman los dientes de estas palabras. De este modo, Nietzsche afirma “el arte se nos ha dado para impedir morir por la verdad”<sup>275</sup>: hay que construir un espacio que nos libre de esa vulnerabilidad y domesticación que penetra por doquier en los cuerpos disfrazado de bienestar, de sociedad del bienestar (también disciplinaria, de control y del espectáculo).

Cada época tiene un acontecimiento que marca su umbral y la caracteriza desde la vida, el trabajo y el lenguaje. Si el acontecimiento de la *episteme contemporánea* es la muerte de Dios, la transgresión se queda huérfana de impulsos normalizadores y sin un límite que intente continuamente afirmarse frente a las fuerzas del mundo creando un nuevo tipo de saber ajeno a todo el planteamiento anterior de los límites sobre lo pensable como semejante, análogo, idéntico, símil al cuerpo de Dios.

“La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se resuelve en la experiencia del límite, se hace y así deshace en el exceso que lo transgrede”<sup>276</sup>.

Ya no se ansía completar un ciclo donde sólo se repite eternamente lo idéntico (las mismas formas de pensar la Historia, los mismos comportamientos domesticados mediante prácticas aprendidas –y aprehendidas– por coerción) pero tampoco simplemente su opuesto. El olvido y la marginación de la sociedad hacia los locos, criminales y perversos –en definitiva, hacia lo diferente–, no subrayan más que un mundo que tan sólo soporta la tiranía de un *Leviatán* que descarga seguridad ante el acecho de la diferencia y es esta diferencia la que podemos rescatar una vez Dios muerto. Es decir, el olvido y la marginación, no son más que la evidencia de una derrota en la batalla de un juego de verdad que se constituye como normal, imperante

---

<sup>275</sup> NIETZSCHE, F.W., *Genealogía de la moral*, pág. 54.

<sup>276</sup> FOUCAULT, M., *Prefacio a la transgresión*, pág. 126.

y verdadero. Estas palabras pronunciadas por locos “originaban la diferencia. Todo ese inmenso discurso del loco regresaba al ruido”<sup>277</sup>.

¿Por qué la cultura occidental ha rechazado más allá de sus confines a aquello mismo en lo que igualmente hubiera podido reconocerse –aquello mismo en lo que de hecho se ha reconocido de manera oblicua-?”<sup>278</sup> ¿Quién ha determinado el sentido? ¿Cuándo se ha producido esa batalla? ¿Por qué puede rescatarse ahora y no en otro momento? Esta especie de grieta en la subjetividad de la filosofía y su misma dispersión desde un lenguaje que ya no la domina es el núcleo fundamental del pensamiento contemporáneo.

“No se trata aquí todavía de un final de la filosofía. Más bien del final del filósofo como forma soberana y primera del lenguaje filosófico. Y tal vez a todos los que se esfuerzan por mantener la unidad de la función gramatical del filósofo –al precio de la coherencia, de la existencia misma del lenguaje filosófico-”<sup>279</sup>.

Lo que Foucault propone es una afirmación de esos simulacros que están atravesados por el olvido y que de alguna manera pertenecen y hacen la historia (minúscula, la no oficial) y que hay que rescatar porque nos configuran y nos muestran lo que somos.

“Ellos reflejan y al mismo tiempo pertenecen a esos millones de existencias destinadas a no dejar rastro, (...) en sus desgracias, en sus pasiones, en sus amores y en sus odios, hay un tono gris y ordinario frente a lo que generalmente se considera digno de ser narrado”<sup>280</sup>.

Manifiestan lo *antiheroico* de la existencia, lo invisible, lo que no se deja producir, lo que se excluye porque no conviene o simplemente la finitud de un hombre

---

<sup>277</sup> FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2008, pág. 14.

<sup>278</sup> FOUCAULT, M., ‘Locura, ausencia de obra’ en *Entre lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, pág. 269.

<sup>279</sup> FOUCAULT, M., *Prefacio a la transgresión*, pág. 134.

<sup>280</sup> FOUCAULT, M., *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Barcelona, pág. 180.

que no puede asemejarse a la perfección. Y Julio Cortázar, hablando de simulacros, escribe:

“Somos una familia rara. En este país donde las cosas se hacen por obligación o fanfarronería, nos gustan las ocupaciones libres, las tareas porque sí, los simulacros que no sirven para nada. Tenemos un defecto: nos falta originalidad. Casi todo lo que decidimos hacer está inspirado -digamos francamente, copiado- de modelos célebres. Si alguna novedad aportarnos es siempre inevitable: los anacronismos o las sorpresas, los escándalos (...) Somos muchos y vivimos en la calle Humboldt. Hacemos cosas, pero contarlos es difícil porque falta lo más importante, la ansiedad y la expectativa de estar haciendo las cosas, las sorpresas tanto más importantes que los resultados, los fracasos en que toda la familia cae al suelo como un castillo de naipes y durante días enteros no se oyen más que deploraciones y carcajadas. Contar lo que hacemos es apenas una manera de rellenar los huecos inevitables, porque a veces estamos pobres o presos o enfermos, a veces se muere alguno o (me duele mencionarlo) alguno traiciona, renuncia, o entra en la Dirección Impositiva. Pero no hay que deducir de esto que nos va mal o que somos melancólicos. Vivimos en el barrio de Pacífico, y hacemos cosas cada vez que podemos. Somos muchos que tienen ideas y ganas de llevarlas a la práctica. Por ejemplo, el patíbulo, hasta hoy nadie se ha puesto de acuerdo sobre el origen de la idea, mi hermana la quinta afirma que fue de uno de mis primos carnales, que son muy filósofos, pero mi tío el mayor sostiene que se le ocurrió a él después de leer una novela de capa y espada. En el fondo nos importa poco, lo único que vale es hacer cosas, y por eso el cuento casi sin ganas, nada más que para no sentir tan de cerca la lluvia de esta tarde vacía”<sup>281</sup>.

Este tipo de afirmaciones es un enfrentamiento con todas las costumbres, creencias y existencias, “en particular, con la idea histórica secularizada que tuvo en Hegel a uno de sus principales portavoces y según la cual el sufrimiento sería

---

<sup>281</sup> CORTÁZAR, J., *Historia de cronopios y famas*, pág. 89.

suprimido algún día, aquí, en la existencia terrenal”<sup>282</sup>. Más que una encadenación de hechos creíblemente conectados como los eslabones de una cadena, utiliza la Historia como herramienta para desnaturalizar todas las evidencias a partir de un método que empieza como arqueológico y que *deviene* genealógico, intentado reflejar en sus escritos un efecto doble y una lectura horizontal de los sistemas de pensamiento desde un análisis estructural orientado hacia una *ontología crítica del presente* regida por un determinado tipo de discurso:

“Que no tiene por finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino, por el contrario, encarnizarse en disiparlas; no pretende reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria a la que los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan (...) Si la genealogía plantea por su parte la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos o de las leyes que nos gobiernan, es para resaltar los sistemas heterogéneos que bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad”<sup>283</sup>.

La genealogía es, un método especial de utilización de la historia como caja de herramientas que sacan a la luz las diferentes batallas y relaciones de fuerzas que se producen en espacios –en archivos- determinados, es por ello que “la genealogía no tiene que ser interpretada como una simple génesis psicológica”<sup>284</sup>.

A Foucault no le preocupaba la perfecta realización de la Historia, sino las condiciones de posibilidad que permitieron que una determinada forma de saber, acompañada por todo su correlato práctico (instituciones, discursos, sujetos que no hacen sino construir discursos válidos, señalando al mismo tiempo un adentro y un afuera, una tierra y un océano) se sintetizaban en un *a priori histórico*.

---

<sup>282</sup> FÖLDÉNYI, L., *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*, pág. 12.

<sup>283</sup> FOUCAULT, M., *Nietzsche, Genealogía, Historia*, Pretextos, Valencia, 2008, pág.

<sup>284</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 196.

Para ello, tuvo que encontrar el suelo donde se asienta todo ese saber tan frágil que llamaremos como Amparo Rovira<sup>285</sup> “atmosférico” y que en el vocabulario foucaultiano se reconoce por el nombre de la *episteme o dermatología general*<sup>286</sup> que se manifiesta como efecto de superficie ya que la episteme de una época no es “la suma de sus conocimientos o el estilo general de sus investigaciones, sino la separación, las distancias, las oposiciones, las diferencias, las relaciones de sus múltiples discursos científicos: la episteme no es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de dispersión, un campo abierto (...) la episteme no es una franja de la historia común a todas las ciencias; es un juego simultáneo de remanencias específicas<sup>287</sup>”. Más bien la episteme la componen toda una serie de fenómenos relacionados diferentes tipos de discursos que hacen a una época diferente de la otra, es decir, tratar toda esa relación en su especificidad. Tema que Deleuze dice haber trabajado en su *Lógica del sentido*.

“En Foucault, precisamente la superficie se convierte esencialmente en superficie de inscripción: es el tema del enunciado, al mismo tiempo no-visible y no-oculto. La arqueología es la constitución de una superficie de inscripción. Si no se constituye una superficie de inscripción, lo no-oculto seguirá siendo invisible. La superficie no se contrapone a la profundidad (que retorna a la superficie) sino a la interpretación. No interpretar jamás, experimentar... el tema, tan importante en Foucault, de los pliegues y los repliegues, remiten a la piel”<sup>288</sup>.

Como Foucault se replantea muchas veces a lo largo de su obra, podemos añadir también una cita en la que señala que:

---

<sup>285</sup> Amparo Rovira es profesora titular de Estética de la Universidad de Valencia e imparte la asignatura monográfica sobre Michel Foucault “Estéticas de la interpretación” y está pendiente de publicar un libro titulado como el presente capítulo: El arte es un rumor: Michel Foucault filósofo de lo pequeño. En homenaje a ella, a su dedicación y amistad, va dedicado este escrito ya que, sin su presencia, difícilmente hubiera sido posible.

<sup>286</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 141.

<sup>287</sup> FOUCAULT, M., *DE*, ‘Réponse à une question’, Mayo de 1968, *DE*, vol. 1, nº58.

<sup>288</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 141.

“En *Las palabras y las cosas*, al querer hacer una historia de la episteme, me encerraba en un callejón sin salida. Ahora, lo que querría hacer es tratar de mostrar lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O, mejor, que la episteme es un dispositivo específicamente discurso, a diferencia del dispositivo que, por su parte, es discursivo y no discurso, y cuyos elementos son mucho más heterogéneos”<sup>289</sup>.

Sin embargo, después Foucault cambiará el concepto de episteme por el de dispositivo que no deja de entretejer las palabras con las cosas, de denunciar lo que está plegado y resulta invisible en el lenguaje y en la vida.

Una vez Foucault se libra de ese freno que impide *pensar de otra manera*, lo que caracteriza su gesto, no es una reconstrucción histórica, sino más bien localizar los umbrales o las condiciones que dan lugar a determinadas situaciones, sirviéndose de ese modo de trabajo tan peculiar: la *arqueología*, que es un método nuevo de descripción de pensamiento logrando apartarse de la imagen tradicional del historiador –y del intelectual– por un intelectual que practica la teoría y la problematiza porque “la verdad no es incriticable ni de derecho divino, la crítica debe ser crítica de la propia verdad”<sup>290</sup>.

Como dice Deleuze, Foucault es un *archivista* que nace en la ciudad y que actúa según sus propias directrices a través de una renovación de los métodos de expresión filosófica ya que en un archivo se encuentran mezclados en un *todo unificado* películas, cuadros, libros, tasas, fechas, archivos sonoros, mapas, estadísticas... y así dice Foucault “llamaré archivo no a la totalidad de los textos que una civilización ha conservado, y tampoco el conjunto de las huellas que se han podido salvar de su desastre, sino el juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados, su remanencia y su borradura, su existencia paradójica de acontecimientos y de cosas. Analizar los hechos discursivos en el elemento general del archivo es considerarlos no como documentos (de una significación oculta o de una

---

<sup>289</sup> FOUCAULT, M., *Le jeu de Michel Foucault*, pág. 15.

<sup>290</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 139.

regla de construcción), sino como monumentos; es –al margen de toda metáfora geológica, sin atribución alguna de origen, sin el más mínimo gesto hacia del comienzo de una arje –hacer lo que podríamos llamar, de conformidad con los derechos lúdicos de la etimología, algo así como una arqueología”<sup>291</sup>. En definitiva, elementos variables que se asemejan bastante a los fragmentos de un *collage o de un archivo audivisual*<sup>292</sup>.

Sin embargo, es necesario señalar que “la arqueología se opone a las dos principales técnicas empleadas hasta ahora por los archivistas: la formalización y la interpretación”<sup>293</sup> ya que de lo que se trata es de ver cómo se repiten y se transforman los saberes y cómo aparecen en las instituciones.

Como vemos, esta noción de archivo se modifica en la década de 1970 donde Foucault tras la publicación de *Pierre Riviere* y *La vida de los hombres infames*, entre otros, se instala en un ámbito más subjetivo diciendo “no es un libro de historia. La elección que se encontrará en él no ha tenido regla más importante que mi gusto y mi placer, una emoción”<sup>294</sup>. Las publicaciones de estos libros señalan dos veces el delito: una en el cuerpo marcado y la otra con su escrito del mismo modo que en el cuadro de Magritte se manifiesta lo representado, lo problematiza, a través del lenguaje:

“A la vez, el acontecimiento subsiste en la proposición que lo expresa, y sobreviene a las cosas en la superficie, en el exterior del ser: eso es lo fatal, como veremos. También corresponde al acontecimiento el ser dicho como futuro por la proposición, pero no corresponde menos a la proposición el decir el acontecimiento como pasado. Precisamente porque todo pasa por el lenguaje y pasa en el lenguaje, una técnica general (de Carroll) que consiste en mostrar el acontecimiento dos veces: una vez en la proposición en la que subsiste, y otra en el estado de cosas en cuya superficie sobreviene”<sup>295</sup>.

---

<sup>291</sup> FOUCAULT, M., “Sur l’archéologie des sciences. Réponse au Cercle d’ontologie », *DE*, vol. I, 1968, nº59.

<sup>292</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 78.

<sup>293</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 41.

<sup>294</sup> FOUCAULT, M., *La vida de los hombres infames*, pág. 53.

<sup>295</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 55.

Sin embargo, estos poemas acompañados por la experiencia con Deleuze y Defert del GIP (Grupo de información sobre las prisiones) en 1971, remarcan la denuncia de los dispositivos de poder acompañada por todo el correlato de saber oficiales destinado a desubjetivar a los individuos y reappropriárselos dentro de un discurso mayor contra lo que Foucault lucha. Por este procedimiento cede la palabra al preso que habla por fin en nombre propio como también habló Pierre Riviere que, habiendo degollado a su madre, a su hermana y a su padre, relata su caso y pone en entredicho muchas de las pautas seguidas en su juicio.

“Estas investigaciones no están destinadas a mejorar, suavizar, hacer más tolerable un poder opresivo. Están destinadas a atacar allí donde éste se ejerce bajo otro nombre, el de la justicia, la técnica, el saber, la objetividad. Cada una de ellas de ser, pues, un acto político”<sup>296</sup>.

El GIP se convierte en un momento de reflexión ya que su interés por las prisiones que estaba en un principio centrado en las formas y técnicas de encierro y domesticación desarrolladas también en *Historia de la locura en la época clásica*. Podríamos decir que le conduce a una especie de militancia que hace que su interés por el poder se transforme en “una analítica del mismo”<sup>297</sup> y que se recoge en 1975 en *Vigilar y castigar* donde reconoce la gran influencia que ha tenido en él la publicación en 1972 de *El AntiEdipo* de Deleuze y Guattari.

No obstante, Foucault pronto se percató de que esta arqueología resulta insuficiente, en el sentido, de que lo que se constituye como verdadero siempre excluye determinadas prácticas y pensamientos, que, con el tiempo, caen en el olvido. En este punto, la arqueología se cruza con otro modo de trabajo *gris y metódico*: la *genealogía*, que saca a la luz y da voz a todo lo que un día yació olvidado al más puro estilo de Nietzsche, según Deleuze, creador de ese nuevo concepto imprescindible

---

<sup>296</sup> FOUCAULT, M., *DE*, vol. II, 1971, n°91.

<sup>297</sup> REVEL, J., *Diccionario de Foucault*, pág. 75.



para hacer esa *otra* filosofía y que se convierte en el discurso del método foucaultiano o “en el poema de su obra”<sup>298</sup>:

“El filósofo es un geneaólogo, no un juez de tribunal a la manera de Kant, ni un mecánico al modo utilitarista. El filósofo es Hesíodo. Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. *Genealogía* significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen. Genealogía quiere decir nobleza y bajeza, nobleza y vileza, nobleza y decadencia en el origen. Lo noble y lo vil, lo alto y lo bajo, tal es el elemento propiamente genealógico o crítico. Pero así entendida, la crítica es al mismo tiempo lo más positivo. El elemento diferencial no es crítica del valor de los valores, sin ser también el elemento positivo de una creación. Por este motivo la crítica no ha sido jamás concebida por Nietzsche como una reacción, sino como una acción”<sup>299</sup>.

Esa distancia, que siempre intenta tomar Foucault, es un síntoma más para estudiar la separación entre su figura y lo que él denomina el *intelectual universal* que concibe el pensamiento como algo natural e inocente *absolutamente neutro y al que basta un método para pensar correctamente*<sup>300</sup> y que se caracteriza principalmente por asumir la tarea de *guardián puntilloso del orden establecido*<sup>301</sup>: “el intelectual no puede seguir desempeñando el papel de dar consejos. El proceso, las tácticas, los objetivos deben proporcionárselos aquellos que luchan y forcejean por encontrarlos. Lo que el intelectual puede hacer es dar instrumentos de análisis y en la actualidad este es esencialmente el papel de historiador.

---

<sup>298</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 45.

<sup>299</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 9.

<sup>300</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 147.

<sup>301</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 81.

Se trata en efecto de tener del presente una percepción espesa, amplia, que permita percibir dónde están las líneas de fragilidad, donde los puntos fuertes a los que se han aferrado los poderes... Dicho de otro modo, hacer un croquis topográfico y geológico de la batalla. Ahí está el papel del intelectual. Y ciertamente no en decir: esto es lo que debéis hacer”<sup>302</sup>.

Sin embargo, lo abstracto, lo universal, como señala Deleuze, no ha hecho nunca daño a nadie. ¿Debe el pensamiento seguir esas directrices o más bien debe ir un poco más allá? Este paso de la arqueología a la genealogía es el que permite a Foucault introducir la dimensión ontológica del presente en sus estudios promovida por el tono de la época que extrae de Kant en *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* de 1784 donde los historiadores estiman que es Kant el primero en preguntarse por el presente dando el paso hacia la modernidad y a la búsqueda de las diferencias, pues se interroga el presente como una singularidad que merece la pena investigar para problematizar la actualidad a la que pertenecemos y fijar sus límites. Porque “¿qué diferencia introduce hoy con respecto al ayer?”<sup>303</sup>

Así se consigue señalar, no sólo lo que aún tenemos de modernos o de griegos, sino también las contingencias históricas y las rupturas que nos hacen percatarnos lo que no tenemos ni de modernos ni de griegos. De modo que, plantear una ontología crítica del presente es hacer “una crítica práctica en la forma del franqueamiento posible”<sup>304</sup>.

Así que la lectura horizontal junto con una investigación dispersa, aunque *gris y meticulosa*, nos lleva a afirmar con Deleuze que “Foucault desdeñará la jerarquía vertical de las proposiciones que se escalonan una sobre las otras (...) móvil se instalará en una especie de diagonal”<sup>305</sup> que lo toca todo de forma pequeña y específica.

---

<sup>302</sup> FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*, pág. 109.

<sup>303</sup> FOUCAULT, M., *¿Qué es la Ilustración?*, pág. 80.

<sup>304</sup> FOUCAULT, M., *¿Qué es la Ilustración?*, pág. 82.

<sup>305</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 27.

El filósofo tiene que ser, a la manera de Foucault, un intelectual específico capaz de romper la barrera entre teoría y práctica, porque como sabemos, los poderes no se conforman con ser exteriores, sino que se introducen en cada uno de nosotros – a través de una anatomopolítica- y en las poblaciones –biopolítica- que se engloban dentro de lo que Foucault llama gubernalidad:

“Por medio de la palabra gubernalidad quiero decir tres cosas. Por gubernalidad entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, los análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque compleja, de poder, que tiene por blanco la población, por forma mayor de saber la economía política, por instrumento técnico esencia los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por gubernalidad entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo occidente, no cesó de conducir, y desde hace mucho tiempo, hacia la preponderancia de ese tipo de poder que podemos llamar gobierno sobre todos los otros: soberanía disciplinaria (...) por último creo que por gubernalidad habría que entender el proceso, o mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia en la Edad Media, convertido en los siglo XV y XVI en Estado administrativo, se gubernalizó poco a poco”<sup>306</sup>.

Sin embargo, está comenzando a ponerse en marcha una nueva gubernalidad apoyada en una razón de Estado que se encarga de filtrar todo ese conjunto de saber y tecnologías políticas desde un régimen militar y policial, desde un conjunto mayor (régimen militar para la seguridad de la población) hacia un conjunto menor (estado policial que salvaguarde la seguridad ciudadana e individual): “Llamo gubernalidad el encuentro entre las técnicas de dominación sobre los otros y las técnicas de sí”<sup>307</sup>.

---

<sup>306</sup> FOUCAULT, M., ‘La gubernalité’ *DE*, vol III.

<sup>307</sup> FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo y otros textos afines*, pág. 17.

Al mismo tiempo, también podríamos pensar que tanto los libros de Foucault como los de Deleuze habían desafiado el viejo estilo y merecían ser traspasados por los dardos de los personajes de 'La Chinoise' al convertir el gran libro de la historia en un libro experiencia donde se discuten los problemas de actuales que se dan entre la frontera de lo visible y lo enunciable, pensando el pasado contra el presente para introducir pequeñas modificaciones –como pequeñas son las modificaciones en la serigrafías de Warhol<sup>308</sup>- para pensar desde lo estratificado pero más allá de ello 'un no-lugar, una pura distancia que sólo actúa en el intersticio (...) pensar es llegar a lo no estratificado'<sup>309</sup>.

La teoría de la filosofía como crítica ontológica del presente, como filosofía menor, sólo puede ser puesta en práctica en la vida a partir de luchas locales a través de la denuncia de que "no nos representan" ni ese modelo de hombre ni de política, otorgando, de este modo un valor práctico a los conceptos a través de la resistencia que se mueve entre tres modelos de producción de subjetividad según indicó el especialista Vicente Muñoz-Reja en el Congreso de Jóvenes filósofos del año 2015:

- 1- Modelo constitutivo. Es el modelo más clásico, el que se pone en marcha desde una Constitución donde los sujetos son a-políticos antes del contrato, pero se unen para conseguir un bien mayor: seguridad, bienestar...

---

<sup>308</sup> "Grandeza de Warhol con sus latas de conserva, sus accidentes estúpidos y sus series de sonrisas publicitarias. Equivalente oral y nutritiva de estos labios entreabiertos, de estos dientes, de estas salsas de tomate, de esta higiene de detergente; equivalente de una muerte en el hueco de un coche reventad, en el final de un hilo telefónico en lo alto de un poste, entre los brazos centelleantes y azulados de la caja eléctrica. "Esto vale", dice la estupidez, zozobrando en sí misma, y prolongando hasta el infinito lo que ella es mediante lo que ella dice de sí misma 'aquí o en cualquier otro lugar, siempre lo mismo, qué importan algunos colores variados, y claridades más o menos grandes; ¡qué estúpida es la estupidez! Pero al contemplan de frente esa monotonía sin límite, de súbito se ilumina con la propia multiplicidad –sin nada en el centro- ni en la cima, ni más allá- crepitación de luz que corre aún más aprisa que la mirada e ilumina cada vez estas etiquetas móviles, estas instantáneas cautivas que en lo sucesivo, para siempre, sin formular nada, se emiten señales: de repente, sobre el fondo de la vieja inercia equivalente, el rayado del acontecimiento, desgarrar la oscuridad, y el fantasma eterno se dice en esta lata, este rostro singular, sin espesor". FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 38.

<sup>309</sup> DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos*, 'Los conceptos de Michel Foucault', pág. 231.

- 2- Modelo marxista. En este modelo se precisa de una revolución para cambiar de marco político.
- 3- Modelo reformista. Cambios dentro del mismo marco (Deleuze se oponía a la noción de reforma).

Y entre estos tres modelos, se ejerce la resistencia, pues no son marcos históricos que se suceden sino más bien, modelos simultáneos que existen a la vez en un mismo espacio tiempo de un agenciamiento (dispositivo) que se percata de dos cosas:

- 1- El deseo público. Siempre había sido una cuestión privada.
- 2- Enunciación. Siempre hace falta decir muchas palabras, crear un espectáculo análogo al modo proceder capitalista con sus velocidades y sus ritmos. Hay que crear otro ritmo, el ritornelo.

Lo más relevante de las nuevas revoluciones es que todos los sitios se convierten en Ágora, no sólo Saint Denis o la Puerta del Sol, cualquier sitio, y el rumor no puede extinguirse o pincharse como un teléfono.

De manera análoga, lo mismo sucede en el ámbito del pensamiento. Habían existido tres modelos de pensamiento que había que seguir continuando, con los que había que estar de acuerdo: el modelo platónico, Marx y Freud. Sin embargo:

“Marx y Freud no son quizá suficientes para ayudarnos a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes, que se llama poder. La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado no agota sin duda el campo del ejercicio y del funcionamiento del poder”<sup>310</sup>.

Del mismo modo, el pensamiento recorre una distancia similar, alejándose de la imagen tradicional, porque “¿qué le queda al pensador abstracto cuando da

---

<sup>310</sup> FOUCAULT, M., DELEUZE, G., “Los intelectuales y el poder”, *Microfísica del poder*, pág. 83.

consejos de sensatez y distinción? ¿Hablar siempre de la herida de Bousquet, del alcoholismo de Fitzgerald y de Lowry, de la locura de Nietzsche y de Artaud, permaneciendo en la orilla? ¿Convertirse en profesional de estas habladurías? ¿Desear solamente que los que recibieron estos golpes no se hundan demasiado? ¿Hacer investigaciones y números especiales? ¿O bien ir uno mismo para ver un poquito, ser un poco alcohólico, un poco loco, un poco suicida, un poco guerrillero, lo justo para alargar la grieta, pero no demasiado para no profundizarla irremediablemente? Donde quiera que se mire, todo parece triste. En verdad ¿Cómo permanecer en la superficie sin quedarse en la orilla? ¿Cómo salvarse salvando la superficie, y toda la organización de la superficie, incluidos el lenguaje y la vida? ¿Cómo alcanzar esta política, esta guerrilla completa? (todavía cuántas lecciones por recibir del estoicismo...)”<sup>311</sup>.

Entonces, cabe seguir preguntándose, “¿cuáles son las nuevas funciones del intelectual específico o singular más bien que universal? ¿Cuáles son los nuevos modos de subjetivación sin identidad más bien que creadores de identidad?”<sup>312</sup>

El pensador como experimentador en un laboratorio es la propuesta de ambos. “Foucault no se contenta con decir que debemos repensar ciertas nociones: ni siquiera lo dice; lo hace y de este modo propone coordenadas nuevas para la práctica”<sup>313</sup>.

Esos son sus experimentos los conceptos. Ver hasta dónde llegan y qué invaden las nociones que ellos mismos han creado, pero sabiendo que no son eternas sino más bien intempestivas e inactuales, adelantadas y retrasadas con respecto a sí mismas porque “cuando el conocimiento se hace legislador, el pensamiento es el gran sometido. El conocimiento es el mismo pensamiento, pero el pensamiento sometido a la razón como a todo lo que expresa en la razón (...) de cualquier forma la razón tan pronto nos disuada como nos prohíbe franquear ciertos límites”<sup>314</sup>.

---

<sup>311</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 165.

<sup>312</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 149.

<sup>313</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 27.

<sup>314</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 142.

Por ese motivo, Deleuze considera a Foucault un precursor y en su conversación en 1972 “Los intelectuales y el poder” le dice:

“Tú has sido el primero en enseñarnos algo fundamente: la indignidad de hablar por los otros (...) los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber: ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos y además lo dicen muy bien”<sup>315</sup>. En definitiva Foucault para Deleuze será el creador de nuevos conceptos y sentidos radicalmente nuevos en la filosofía contemporánea tales como: “enunciado”, “sociedad disciplinaria”, “lo intolerable”... “la única posibilidad de los hombres está en el devenir revolucionario, que es el único que puede conjurar la vergüenza o responder a lo intolerable”<sup>316</sup>.

Y con el que sentía estar en armonía pese a su distancia a partir del texto “Deseo y placer” ya que defendían una causa común.

Retomando la exposición, nos aparecen las preguntas ¿qué ha sucedido para que en un momento dado en la Historia se pongan en marcha determinados discursos acerca del poder y la verdad? ¿Cuál es realmente el objeto de conocimiento que se esconde detrás de esas convicciones? ¿Quién lo dice? ¿En contra de qué otros? ¿Cómo algo llega a convertirse en objeto? ¿Bajo qué condiciones históricas deviene objeto de conocimiento? ¿Qué coste ha existido y qué ha excluido para definirse como tal? ¿A favor de qué? ¿En contra de qué otra cosa? ¿A qué divisiones tuvo que someterse? ¿Qué tratamiento y estatuto le otorgamos? ¿Cómo lo problematizamos? ¿Y por qué? o dicho con palabras de Foucault, *¿de qué posibilidad y de qué imposibilidad se trata?*<sup>317</sup> ¿Quién habla? Es decir, ¿qué sujetos, colectivos, clases sociales, se han hecho con la propiedad de un discurso verdadero? “¿Qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar

---

<sup>315</sup> DELEUZE, G., FOUCAULT, M., “Los intelectuales y el poder” en *Microfísica del poder*, pág. 43.

<sup>316</sup> DELEUZE, G., entrevista Toni Negri a Gilles Deleuze, Archipiélago nº6, pág. 123.

<sup>317</sup> La pregunta es una mezcla de una cita extraída del *Prefacio a la transgresión* y del Prefacio a *Las palabras y las cosas*.

en tales condiciones de luz y de lenguaje? ¿Qué puedo hacer, qué poder reivindicar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto?”<sup>318</sup>. En definitiva ¿Qué somos en este preciso momento de la historia? Se transforman en las siguientes ya que hay varios métodos, límites y formas que insisten bajo esas preguntas generales:

- 1- Decibilidad o ¿qué es lo que se puede decir y lo que no se puede decir sobre un tema?
- 2- Conservación o ¿qué enunciados se han conservado? ¿qué enunciados se destinan a permanecer? ¿por qué? ¿cómo? El papel de la educación es muy importante. Así como el de los medios.
- 3- Memoria o ¿de qué manera se van enlazando discursos del pasado y discursos del presente? Memoria histórica fabricada en hay que defender la sociedad.
- 4- Reactivación o ¿qué prácticas de otras épocas y culturas se han reactivado e incorporado a la nuestra? Se reactiva una música, una tradición...
- 5- Apropiación. ¿Quién detenta el discurso verdadero? ¿cómo fue esa batalla? ¿qué autoridad se le otorga? ¿cómo se institucionaliza? ¿cómo se detiene esa institucionalización?

En este punto, Foucault, se sirve de la Historia sólo para tratar de hacer visible aquello que el mundo parece haber olvidado utilizando partes de archivo en su propia obra proporcionándole a sus libros un estatuto formal hasta entonces desconocido *apropiándose* de la historia de una manera diferente no para valorar contenidos, pues la genealogía no es una simple génesis psicológica del individuo que la produce sino para valorar cómo se ha devenido en ellos ya que son los bajos fondos de nuestra actualidad que no están registrados ni epistemológica ni metafísica ni legalmente en ninguna institución sino que pertenecen al saber de la gente. Es en este punto, donde Foucault se da cuenta de que no sólo habla de saber, sino también de poder y de los

---

<sup>318</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 149.



modos de subjetivación como producción de prácticas históricas que generan identidades que han podido ser domesticadas legalmente y de las cuales desconocemos sus potencias:

“Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos de poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objeto, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura”<sup>319</sup>.

Lo que pretende es demostrar que aquello que pensamos como algo natural o sin historia (el sexo, la locura, las prisiones, el hombre, etc.) en realidad está constituido a partir de un determinado umbral, a partir de una determinada lucha - según sea a través de una óptica arqueológica o genealógica-, contingente y, por lo tanto, no necesaria. “Hay que edificar la arqueología de las ciencias humanas en el estudio de los mecanismos de poder que se han incardinado en los cuerpos, en los gestos, en los comportamientos”<sup>320</sup> ya que existen verdades pequeñas que subyacen a cada gesto a cada pequeña práctica, a cada pequeña relación y situación. “queda por estudiar de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual”<sup>321</sup>.

En otras palabras, la tarea de Foucault, como hemos anunciado anteriormente, es una ontología del presente y de nosotros mismos, en la que vemos el acontecimiento *bajo el cual hemos nacido*, acontecimiento que es la muerte de Dios en el caso de Foucault y de Deleuze y que pensamos que ha cambiado de rostro hacia otro acontecimiento anunciado ya por Foucault y que es la *muerte del hombre* con la que debe nacer otra subjetividad, otra manera de pensar y que es el superhombre concepto “que concierne al límite. Es allí, en la delgadez de la línea, donde se

---

<sup>319</sup> FOUCAULT, M., “Sujeto y poder” en Dreyfus, H.L.; Rabinow, P.: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, pág. 227.

<sup>320</sup> FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, pág. 109.

<sup>321</sup> FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, pág. 106.

manifiesta el relámpago de su paso, pero quizás también su trayectoria total, su origen mismo. La raya que ella cruza podría ser efectivamente todo su espacio”<sup>322</sup>.

La *transgresión* no es un salto ni una negación como a simple vista puede parecer, más bien hace el papel de oxígeno en un mundo en el que existen discursos que al mismo tiempo que constituyen y excluyen, un orden exacto meticuloso donde, como dice Nietzsche *todos son iguales y todos quieren lo mismo*. La transgresión puede ser la síntesis de “preferiría no hacerlo” máscara del “preferiría no sentirme representado”, del límite de la práctica hacia lo que se enuncia o se pide. Así dice Foucault en su concepción del sujeto conformado con por el poder: “existe sobre todos ellos una presión constante para que se sometan todos al mismo modelo, para que estén obligados todos juntos a la subordinación, a la docilidad, a la atención en los estudios y ejercicios y a la exacta disciplina. Para que todos se asemejen”<sup>323</sup>.

El hombre consciente de la atadura de estos dispositivos sabe que, al contrario que los teléfonos, el rumor no se puede pinchar. “Recuperar esos gestos ocultos bajo años de vida normalizada es, no obstante, la única vía practicable para no hundirse con el mundo”<sup>324</sup>. Los manifestantes mexicanos lo sabían y el 13 de septiembre de 1968 marchaban con pañuelos tapándose la boca como símbolo de una sociedad disciplinaria desde del museo de Antropología a la Plaza de la Constitución como protesta a los sucesos acaecidos la noche del 28 de noviembre donde era necesario el ejército, la fuerza aérea y la marina para defender la seguridad interna y externa de México si llega el caso ya que:

---

<sup>322</sup> FOUCAULT, M. *Prefacio a la transgresión*. Pág. 127. En ese mismo sentido Deleuze en la “Z de Zig-zag” dice ¿Cómo poner en relación singularidades inconexas, o establecer relaciones potenciales –si hablamos con los términos de la física? ¿Podemos imaginar un caos lleno de potenciales, cómo poner en relación potenciales? (...) Entre dos potenciales se produce un fenómeno que definían mediante la idea de un «oscuro precursor». El precursor oscuro es lo que ponía en relación potenciales diferentes, y una vez, dado el trayecto del oscuro precursor, los dos potenciales entraban como en estado de reacción, y entre los dos fulguraba el acontecimiento visible, el relámpago. Así, pues, tendríamos el precursor oscuro y luego el relámpago, que... bueno, así nace el mundo: siempre hay un precursor oscuro, al que nadie ve, y luego el relámpago que ilumina.

<sup>323</sup> FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar, siglo XXI*, 2001, pág. 187. Aquí, como anunciamos anteriormente, también podemos percatarnos del daño que han ejercido en la cultura occidental ideas como “identidad” o “semejanza”.

<sup>324</sup> EL COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, pág. 105

“Los estudiantes habían invadido los restaurantes, las salidas de las fábricas, los mercados, las casas, las tiendas, las aceras, los camiones, las bardas, la inmovilidad ciudadana; hacen cadenas de manos para convencer a los automovilistas, trabajan la noche entera sobre los mimeógrafos; pasan a máquina sus volantes; discuten con sus padres a la hora de la comida; empiezan a leer a Fanon y a Marcuse; pegan engomados, entablan conversaciones con los desconocidos, anhelan desmentir los infundios.”<sup>325</sup>.

Ellos salían en la prensa y estaba considerado como producto de una ‘imitación extralógica’ de otros, como los de Berlín y París, le censuraban el querer provocar una revolución socialista en México frente a un Estado democrático y revolucionario que busca por medios pacíficos el desarrollo económico y social del pueblo. Le reprochaban también que, hablando de luchar por las ‘libertades democráticas’, fueran los estudiantes quienes las hubiesen violado con sus actos de vandalismo, y con sus amenazantes e injuriosas manifestaciones, las cuales, despreciando a los héroes patrios como Morelos, Juárez y Zapata, y paseando grandes retratos del fracasado Che Guevara.

Durante el recorrido, los estudiantes repartieron un volante en el que se leía: “Pueblo mexicano: puedes ver que no somos unos vándalos ni unos rebeldes sin causa, como se nos ha tachado con extraordinaria frecuencia. Puedes darte cuenta de nuestro silencio, un silencio impresionante, un silencio conmovedor, un silencio que expresa nuestro sentimiento y a la vez nuestra indignación”. Al mismo tiempo “las aulas de CU y Zacatenco eran exposición permanente de lemas y letreros revolucionarios, nítidamente marxistas y maoístas. El Aula Justo Sierra de la UNAM había sido rebautizada como Aula Che Guevara y otras ostentaban nombres de líderes socialistas y guerrilleros: Ho-Chi-Min, Camilo Torres y Mao Tse-Tung, etcétera”<sup>326</sup>.

---

<sup>325</sup> Cfr. Mirar en Carlos Monsiváis en su crónica sobre la manifestación, recogida en el libro *Días de guardar*.

<sup>326</sup> Cfr. Monsiváis citando los textos de la PGR.

Foucault: “*Un mao me decía: Entiendo muy bien por qué Sartre está con nosotros, por qué hace política y en qué sentido la hace; respecto a ti, en último término, comprendo un poco; tú has planteado siempre el problema del encierro. Pero Deleuze verdaderamente no lo entiendo*”<sup>327</sup>.

### **Gilles Deleuze filósofo de lo menor**

Después de 1967, la moda prochina entre los estudiantes de todo el mundo había desatado el entusiasmo por Praga, Medellín, París, Pekín, Woodstock, El Salvador, Memphis, Ciudad de México, Vietnam, San Francisco, Nauru, Wasghinton DC... por lo que durante aquel año largo de 1968, la publicación de *Diferencia y repetición* o “la obra temible”<sup>328</sup> quedaba exenta<sup>329</sup> de dardos por considerarse símbolo de una nueva imagen del pensamiento señalaba la *hermosa irresponsabilidad* contra el pensamiento tradicional, agrietando la superficie y subrayando el devenir y lo intempestivo, como diagnóstico de una nueva *ontología del presente*, ya que “en los fenómenos históricos como la Revolución de 1879, la Comuna de París o la Revolución de 1917, hay siempre una parte de acontecimiento irreductible a los determinismos sociales, a las series causales. A los historiadores no les gusta esta dimensión, así que restauran retrospectivamente las causas. Pero el propio acontecimiento se encuentra en ruptura o en desnivel con respecto a las causalidades: es una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibilidades”<sup>330</sup>.

Sin embargo, el entusiasmo no les permitía saber que habían adaptado los hechos y subrayado el devenir de los acontecimientos retrospectivamente tratando de ajustar lo imprevisible de aquellos días a las teorías que tanto habían criticado anteriormente porque no conducían hacia un final histórico global sino que más bien lo desmetían, aunque ignoraban que como Foucault, Deleuze contaba con “la

---

<sup>327</sup> DELEUZE, G., FOUCAULT, M., “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder*, pág. 77.

<sup>328</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 7.

<sup>329</sup> El sociólogo Robert Castel que luego se convirtió en un allegado a Foucault, criticó su obra en los 60 mientras que alaba la de Deleuze y Guattari en *El psicoanlismo*, México, Siglo XXI, 1980.

<sup>330</sup> DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos*, “Mayo del 68 nunca ocurrió”, pág. 213.

paciencia de un genealogista nietzscheano, señala una multitud de pequeñas impurezas, de mezquinos compromisos. Acosa las minúsculas, las repetitivas cobardías, todos esos lineamientos de tontería, de vanidad, de complacencia, que no cesan de alimentar, día a día, el champiñón filosófico”<sup>331</sup>.

Así, como señala Foucault cuando comenta *Lógica del sentido*, no debemos caer en la tentativa de pensar el acontecimiento ni como neopositivismo, ni como fenomenología y mucho menos como un simple concepto de la filosofía de la historia o como una vuelta al ya trasnochado marxismo<sup>332</sup>, pues por su parte el neopositivismo confundió lógicamente el acontecimiento con el espesor de los estados de cosas y con los cuerpos. La fenomenología lo dejaba del lado de la más cruda facticidad “indicando de antemano dónde podía producirse y qué aspecto tomaría (...) o bien Sartre o bien Merlau-Ponty”<sup>333</sup>.

Por otro lado, la filosofía de la historia no permite extraer el acontecimiento de una concepción circular del tiempo que convierte al presente en una figura coagulada entre el futuro y el pasado donde el presente o bien es un ahora-pasado o bien un ahora-futuro que precisa de identidad.

“Por una parte precisa de una lógica de la esencia (que la fundamente en memoria) y del concepto (que la establezca como saber del futuro) y por la otra parte, de una metafísica del cosmos coherente y coronado, del mundo en jerarquía”<sup>334</sup>.

Podemos decir que estas tres grandes tentativas reducen el acontecimiento y rechazan su superficialidad para encerrarlo y someterlo a la fuerza a lo más profundo

---

<sup>331</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 27.

<sup>332</sup> “Nuestro punto de vista es completamente diferente. Concebimos la producción de los enunciados no en forma de un desarrollo, de una recolección de la memoria, sino, por el contrario, a partir de una potencia que es la de olvidar. Yo creo que estas tres diferencias prácticas hacen que nuestro problema nunca haya sido el de un regreso a Marx, nuestro problema es mucho más el olvido, incluyendo el olvido de Marx. Pero en el olvido flotan pequeños fragmentos”. DELEUZE, G., *Curso en la Universidad de París VIII*, 28 de mayo de 1973. Según DOSSE, F., en *Biografía cruzada*, pág. 251.

<sup>333</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 20.

<sup>334</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 21.

del océano pensando el acontecimiento como “el mundo, el yo y Dios, esfera, círculo y centro (...) he aquí Deleuze que me parece que propone para eliminar la triple sujeción en la que el acontecimiento, todavía en nuestros días, es mantenido”<sup>335</sup>. Deleuze más bien concibe el acontecimiento como un incorporal impalpable, como un fantasma siempre sin original, como pura diferencia sin disimulos para no repetirse de forma universal sino para darse de golpe y de una vez por todas.

“Fantasma y acontecimiento afirmados en disyunción son lo pensado y el pensamiento, sitúan en la superficie de los cuerpos el extra-ser que sólo el pensamiento puede pensar; y dibujan el acontecimiento topológico donde se forma el propio pensamiento”<sup>336</sup>.

Es decir, en ese espacio menos el pensamiento tiene que pensar lo que le conforma, es decir, esos pequeños fantasmas que lo constituyen y a través de los cuales piensa. “Tal vez, consigamos aquí por vez primera una teoría del pensamiento que esté enteramente liberada del sujeto y del objeto. Pensamiento-acontecimiento como un golpe de azar”<sup>337</sup>.

Foucault ya plantea de mano de Deleuze ¿hay algo más importante en el siglo XX que pensar el acontecimiento y el fantasma? Durante ese largo año de 1968 muchos pequeños acontecimientos pasaron a convertirse en grandes fechas históricas como el estreno de la película *La noche de los muertos vivientes* o 2001 una odisea en el espacio donde Zaratustra esta vez guiado por Strauss ya habla del *Das Grablied* (el canto fúnebre) y de la muerte del hombre o los sucesos de París, Praga y los de México en Tlateloco donde el “2 de octubre no se olvida”.

¿Qué estaba sucediendo? ¿Una recuperación freudomarxista de la que hablaba el rector de la UNAM donde todos los estudiantes leían a Marcuse y se habían tomado en serio ese modelo de liberación? “¿Fue realmente esto lo que ocurrió? ¿Fue realmente una recuperación del proyecto utópico de los años treinta, esta vez a la

---

<sup>335</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 21.

<sup>336</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 23.

<sup>337</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 25.

escala de la práctica histórica? ¿O bien, por el contrario, hubo un movimiento hacia luchas políticas que ya no se adecuaban al modelo prescrito por la tradición marxista? ¿Hacia una experiencia y una tecnología del deseo que habían dejado de ser freudianas? Es cierto que los viejos estandartes fueron enarbolados una vez más, pero el combate se desplazó y ganó nuevas zonas”<sup>338</sup>.

Esta nueva política estaba siempre patente en todo el pensamiento francés de los años setenta y en *El Antiedipo* entre otros, se encuentra esta filosofía política como “la reivindicación de esa vida desnuda que ni el Estado ni el Derecho (ni por tanto el Estado de Derecho) parecen poder soportar, y que por ello exige, para poder manifestar libremente la eliminación del Estado y del Derecho (y, por tanto, del Estado de Derecho: no lo olvidemos, el Estado y los Tribunales son intolerables), pensada en términos de insurrección. También estos pensadores piden lo imposible frente a una definición de la política (obviamente en el marco del Estado, muy socorrida en la época de referencia, como ‘el arte de lo posible’. Este sueño-pesadilla de una ‘política de lo imposible’ alimenta, pues, a una filosofía que quiere comenzar por pensar sin el Estado, y que por ello declara su filiación nietzscheana y su enemistad hacia el ‘filósofo-funcionario’ (con quien a veces Nietzsche identificó maliciosamente a Kant y desde luego a Hegel)”<sup>339</sup>.

Se trataba de invertir el platonismo también en las calles y que los rumores se plasmaran a partir de pequeñas luchas locales en cada uno de nosotros,

“¿qué filosofía no lo ha intentado? (...) de todos modos, he aquí a Deleuze. Su platonismo invertido consiste en desplazarse en la serie platónica y provocar en ella la aparición de un punto relevante: la división. Platón no divide de modo imperfecto –como dicen los aristotélicos– el género ‘cazador’, ‘cocinero’ o ‘político’, no quiere saber lo que caracteriza propiamente a la especie pescador o cazador de lazo; quiere saber quién es el verdadero cazador. ¿Quién es? Y no

---

<sup>338</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Introducción a un modo de vida no fascista*.

<sup>339</sup> PARDO, J.L., “Máquinas y componendas” en *La impaciencia de la libertad*, Pablo López Álvarez y Jacobo Muñoz, Biblioteca Nueva, Madrid, pág. 32.

¿qué es? Quiere buscar lo auténtico, el oro puro. En vez de subdividir, seleccionar y seguir el buen filón; escoger entre los pretendientes sin distribuirlos según sus propiedades catastrales; someterlos a la prueba del arco tenso, que los eliminará a todos menos a uno (y precisamente, el sin nombre, el nómada)”<sup>340</sup>.

Esa es, según Deleuze y Foucault, la motivación del platonismo que ahoga por todos los medios la producción de la diferencia ya que la dialéctica de la rivalidad platónica es una dialéctica de los rivales, de los pretendientes, donde se trata de distinguir el verdadero, el bueno, el bello, de los demás pretendientes falsos también llamados simulacros. Esta tarea selectiva consiste en fundar una pretensión que participe del modelo, igualmente pretencioso. “En una palabra, una participación electiva responde al problema del método electivo”<sup>341</sup>.

¿Pero en qué consiste esa participación? Según Deleuze, esa participación consiste en haber superado las pruebas y filtros establecidos por el modelo. Existen, por tanto, tres clases de cosas en la “célebre tríada neoplatónica: lo imparticipable, lo participado y el participante. También podríamos decir: el fundamento, el objeto de la pretensión y el pretendiente; el padre, la hija y el novio”<sup>342</sup>. Como podemos observar, hay toda una jerarquía perfectamente establecida para garantizar el orden y evitar que los traidores o las copias falsas se alcen con un espacio ontológico.

“Se trata de seleccionar a los pretendientes, distinguiendo las buenas y las malas copias o, más aún, las copias siempre bien fundadas y los simulacros sumidos siempre en la desemejanza. Se trata de asegurar el triunfo de las copias sobre los simulacros, de rechazar los simulacros, de mantenerlos encadenados al fondo, de impedir que asciendan a la superficie y se insinúen por todas partes”<sup>343</sup>.

---

<sup>340</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 17.

<sup>341</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 257.

<sup>342</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 257.

<sup>343</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 258.



Garantizando el orden a partir de la semejanza, la identidad, la analogía y la similitud se evitan que exista un desequilibrio al menos superficial que sea garante del orden. Sin embargo, los simulacros o las copias mal fundadas y rebeldes que no reproducen el modelo nada más que con un sentido peyorativo y que producen la diferencia, hay que “rechazarla lo más profundamente posible, encerrarla en una caverna al fondo del océano: tal es el objetivo del platonismo en su voluntad de hacer triunfar los iconos sobre los simulacros”<sup>344</sup>.

No dejarla ni siquiera vagar por el mar sino encerrarla en lo más profundo porque el pensamiento la ha estado concibiendo siempre como amenaza peligrosa del mismo modo que se conciben como peligrosos y anormales todos los individuos con conductas impropias que son los personajes conceptuales que llenan la obra de Foucault. ¿Pero qué es la diferencia y por qué resulta tan peligrosa? Deleuze, citando una frase de Leibniz, recordaba aquello de que cuando creía estar en puerto seguro se daba cuenta de que se encontraba en alta mar<sup>345</sup>.

Normalmente entendemos la diferencia como un inmenso mar de contradicciones o como algo inabarcable, y así, entendemos la diferencia como lo diferente de algo en otro algo, pero alejada de sí misma para poder soportarla y hacerla nuestra facilitándole un lugar dejándola dentro de un espacio para intentar dominarla.

“Se coloca, con el concepto, la unidad de un género que debe fraccionar en especies (dominación orgánica del concepto aristotélico); la diferencia se convierte entonces en lo que debe ser especificado en el interior del concepto pero sin desbordarlo ni ir más allá de él”<sup>346</sup>. Sin embargo parece que insiste por debajo de todos

---

<sup>344</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 260.

<sup>345</sup> “Habiendo esto establecido, creí entrar en Puerto, pero cuando me puse a meditar sobre la unión del alma con el cuerpo, fui como arrojado en alta mar”. LEIBNIZ, *Monadología*, pág. 104, Biblioteca económica filosófica, Madrid, 1889.

<sup>346</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 28.

ellos un rumor que escapa de todas esas categorías y que es la repetición que “no es un triste cabrilleo de lo idéntico”<sup>347</sup>.

¿Y cuál es el procedimiento que ha durado tantos siglos y que es tan detallado para distinguir entre todos esos falsos y aparentes simuladores el verdadero sin mezcla alguna, es decir, el puro? “No es descubriendo una ley de lo verdadero y de lo falso (la verdad no se opone aquí al error sino a la falsa apariencia) que lo lograremos, sino mirando por encima de todos ellos el modelo. Modelo tan puro que la pureza de lo puro se le parece, se le aproxima, y puede compararse con él; existiendo además, con tal fuerza que la vanidad simuladora de los falsos encontrará, de golpe, desgarrada como no ser. Surgiendo Ulises eterno marido, los pretendientes se disipan. Exeunt los simulacros. Se dice que Platón opuso esencia y apariencia, mundo de arriba y mundo de abajo, sol de la verdad y sombras de la caverna (y es a nosotros a quienes concierne conducir las esencias a la tierra, glorificar nuestro mundo y colocar en el hombre el sol de la verdad). Pero Deleuze señala la singularidad de Platón en esta selección detallada, en esta fina operación, anterior al descubrimiento de la esencia ya que aquella la reclama y separa del pueblo de la apariencia, los malos simulacros”<sup>348</sup>.

Esta operación platónica que pone en marcha todo un aparataje inmenso para señalar las pequeñas diferencias y despejar el camino hacia la idea clara y distinta, es lo que quiere desenmascarar Deleuze siguiendo el proyecto de Nietzsche<sup>349</sup>, ya que Platón habría sido el primero en fundar este espacio de la representación, pero también el primero en invertir su propio platonismo. “El Sofista es el ser del simulacro”.

Pero ¿en qué consiste esa inversión? Según Deleuze, invertir el platonismo significa sacar a la luz los simulacros y afirmar su validez y sus derechos entre los iconos o las copias y no reproducir las distinciones entre esencia-apariencia.

---

<sup>347</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 29.

<sup>348</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 27

<sup>349</sup> “Puede hablarse de un momento Nietzsche en estos años inmediatamente posteriores a Mayo de 1968”. DOSSE, F., *Biografía cruzada*, pág. 176.

“Para invertir el platonismo sería inútil, pues, restituir los derechos de la apariencia, devolverle solidez y sentido; sería inútil acercarle formas esenciales que le proporcionen como vértebra el concepto; no animemos a la tímida a que se mantenga erguida. No tratemos, tampoco, de recobrar el gran gesto solemne que estableció de una vez por odas la Idea inaccesible. Abramos más bien la puerta a todos estos astutos que simulan y chismean en la puerta (...) entonces entrará lo incorporal rompiendo el círculo”<sup>350</sup>.

Ese rumor que está fuera y no puede aún alcanzarse es lo que dice Foucault que Deleuze deja entrar. Pero no para convertir la filosofía en un patio de vecinas como decía Kant sino más bien para cumplir el propósito de Nietzsche y hacer del eterno retorno de lo diferente la esencia de la modernidad y abrir lo intempestivo. “Invertir, con Deleuze, el platonismo, es desplazarse insidiosamente por él, bajar un peldaño, llegar hasta este pequeño esto –discreto, pero moral- que excluye el simulacro, es también desfasarse ligeramente con respecto a él, abrir la puerta, a derecha o a izquierda, para el chismorreó al sesgo; es instaurar otra serie desatada y divergente; es constituir, merced a ese pequeño salto lateral, un paraplatonismo descoronado”<sup>351</sup> pues no existe ni para la más ingenua de las miradas, ninguna semejanza.

Según Foucault lo que hay que hacer es convertir, subvertir y pervertir el platonismo. “Convertir el platonismo (trabajo de lo serio) es inclinarlo a tener más piedad por lo real, por el mundo y por el tiempo. Subvertirle platonismo es tomarlo desde arriba (distancia vertical de la ironía) y retomararlo en su origen. Pervertir el platonismo es apurarlo hasta su último detalle, es bajar (de a cuerdo con la gravitación propia del humor) hasta se cabello, esta mugre de debajo de la uña, que no merecen en lo más mínimo el honor de una idea; es descubrir el descentramiento que a operado para volver a centrar alrededor del Modelo, de lo idéntico y de lo Mímo, es

---

<sup>350</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 8.

<sup>351</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 8.

descentrarse con respecto a él para representar (como en toda perversión) superficies<sup>352</sup>.

Pero ¿qué hacer con toda esa abundancia de seres fantasmagóricos de “materialidad incorporal”<sup>353</sup>? Estos extra-seres se desarrollan en el límite de los cuerpos. Pues al final, como bien señala en repetidas ocasiones Deleuze –y también como veremos más adelante, Foucault- todo ocurre en la frontera entre las proposiciones y las cosas, entre las palabras y las cosas diría Foucault.

“*Lógica del sentido* puede leerse como el libro más alejado que pueda concebirse de la Fenomenología de la percepción: en ella el cuerpo-organismo acaba unido al mundo por una red de significaciones originarias que la percepción de las mismas cosas tejía. En Deleuze, el fantasma forma la incorporal e impenetrable superficie del cuerpo (...) y debe ser leído como el más audaz de los tratados de metafísica (...) un discurso acerca de la materialidad de los incorporeales”<sup>354</sup>.

Con el discurso de Deleuze, la metafísica tradicional se vuelve una cosa vergonzosa puesto sabiendo que ahora la nueva metafísica (o “fantasmofísica” podríamos denominarla siguiendo a Foucault) ha liberado de la profundidad originaria a esos simulacros alejados de la representación y fuera de todo modelo. “No se trata de lo Uno, Bueno, sino de la ausencia de dios (...) la metafísica del fantasma gira en torno al ateísmo y a la transgresión”<sup>355</sup>. De este modo la representación, los originales, los modelos, la primera vez, la imitación y la fidelidad absoluta al fundamento termina dejando al simulacro entre nosotros.

Sin embargo, el simulacro, aunque haya sido negado durante demasiado tiempo y haya vuelto entre nosotros como “el gran rechazado de la filosofía universal”

---

<sup>352</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 8.

<sup>353</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pag. 12.

<sup>354</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 18.

<sup>355</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 15.

no forma parte de lo negativo, pues lo negativo sólo conduce a la dialéctica y a su neurosis. ¿Y qué salida le queda al pensamiento fuera de la representación dialéctica y de las categorías? “¿Cómo no reconocer en Hegel al filósofo de las mayores diferencias, frente a Leibniz, pensador de las menores diferencias? (...) la dialéctica no libera lo diferente; sino que, por el contrario, garantiza que siempre estará atrapado. La soberanía de la dialéctica de lo mismo consiste en dejarlo ser, pero bajo la ley de lo negativo, como el momento del no ser. Creemos que contemplamos el estallido de la subversión de lo Otro, pero en secreto la contradicción trabaja para la salvación de lo idéntico”<sup>356</sup>. En este momento es preciso que recordemos el origen de la dialéctica que lanza hacia el vacío sus pretensiones y vuelven sobre ella indefinidamente señalando adentro y afuera; “esto es rojo” y “esto no es rojo”. Parece necesario entonces para pensar la diferencia alejarse de lo negativo y pensar sin la contradicción por medio, es decir, sin dialéctica, porque un pensamiento afirmativo y disyuntivo que se piensa desde un nomadismo múltiple y disperso que no delimita ni normaliza lo mismo y que no obedece a modelos porque se dirige hacia lo pensado y lo impensado, desplaza y aumenta el campo de juego de la filosofía y lo abre hacia un *afuera*.

“En vez de ser la imagen todavía incompleta y confusa de una Idea que allá arriba, desde siempre, detentaría la respuesta, el problema es la idea misma, o más bien la idea no tiene más modo que el problemático: pluralidad distinta cuya oscuridad siempre insiste más y en cual la pregunta no cesa de moverse (...) el problema escapa a la lógica del tercero excluido, puesto que es una multiplicidad dispersa: no se resolverá mediante la claridad de la distinción de la idea cartesianas, pues que es una idea distintamente oscura; desobedece lo serio de lo negativo hegeliano, puesto que es una afirmación múltiple; no está sometido a la contradicción ser-no ser, es ser”<sup>357</sup>.

Así que del mismo modo que “nada negativo hay en la transgresión” el simulacro pone de relieve las interrupciones y las lagunas menores “los detalles no demasiado importantes que son dejados a cuenta del discurso filosófico. Manifiesta

---

<sup>356</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 32.

<sup>357</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 33.

con cuidado las omisiones apenas perceptibles”<sup>358</sup>. No se busca ya una coherencia y una sustancia que pueda fundamentar todas las causas y efectos a partir de un procedimiento lógico, sino que más bien es la hermosa irresponsabilidad “espléndida fatalidad, espléndida esterilidad” la que dada de forma embrollada hay que desplegarla con sus pequeñas cosas a partir de un gesto menor, un devenir-imperceptible. En vez de preguntar y responder eternamente con el procedimiento dialéctico es preciso volver a la filosofía problemática, o lo que es lo mismo, problematizar con ella.

“Es preciso sustituir la lógica ternaria, tradicionalmente centra en el referente, por un juego de cuatro términos. ‘Marco Antonio está muerto’ designa un estado de cosas; expresa una opinión o una creencia que yo tengo; significa una afirmación; y, además, tiene un sentido: el ‘morir’. Sentido impalpable del que una cara está girada hacia las cosas puesto que ‘morir’ sucede como acontecimiento, a Antonio, y la otra está girada hacia la proposición puesto que morir es lo que se dice de Antonio en un enunciado. Morir: dimensión de la proposición, efecto incorporeal que produce la espada, sentido y acontecimiento, punto sin espesor ni cuerpo que es esto de lo que se habla y que corre en la superficie de las cosas. En vez de centrar el sentido en un núcleo noemático que forma una especie del corazón del objeto conocible, dejémosle flotar en el límite de las cosas y de las palabras como lo que se dice de la cosa (no lo que le es atribuido, no la cosa misma) y como lo que sucede (no el proceso, no el estado). De forma ejemplar, la muerte es el acontecimiento de todos los acontecimientos, el sentido en estado puro: su lugar radica en el cabrilleo anónimo del discurso; ella es esto de lo que se habla, siempre ya acaecida e indefinidamente futura, y sin embargo acaece en el punto extremo de la singularidad”<sup>359</sup>.

Así que, del mismo modo que Foucault sabía que todos tenían la impresión de que se hablaba sobre ellos en sus libros, Foucault era también consciente de que el

---

<sup>358</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 16.

<sup>359</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 18.

pensamiento de Deleuze no habla de un mundo ideal ni de un sentido oculto que hay que desvelar sino que por el contrario, “está ahí, en los textos, saltarín, danzante ante nosotros, entre nosotros”<sup>360</sup> y tampoco nada ni nadie podría escapar de él ya que la conocida broma de Foucault, según Deleuze, “destinada a hacer reír a nuestros amigos y rabiar a nuestros enemigos”<sup>361</sup>: *algún día el siglo será deleuziano*, había llegado demasiado lejos porque había resultado estar de completa actualidad. ¿Cómo no hablar de todo y de todos cuando se trata de que todos entremos nos parezcamos o no a los fundamentos? Sólo con este espacio menor abierto por Deleuze es posible que lo pequeño de Foucault se introduzca dentro para poder dentro de él, habitarlo. Pero “Deleuze no es un Hegel de pacotilla”<sup>362</sup> sino que sabe que “escapar realmente a Hegel supone apreciar lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros”<sup>363</sup>.

Incluso podríamos decir a nuestro ahora porque del mismo modo que según Artaud, Van Gogh pintó el café de Arlés sin estar allí, Deleuze podía intuir el devenir de las sociedades con una intuición similar a la nietzscheana. Así que “Algún día este siglo será deleuziano, había escrito Foucault en 1970. Acaso Deleuze no trataba de darle la vuelta a esta sentencia para afirmar a su vez: foucauldiano había sido el siglo, y foucauldiano iba a permanecer”<sup>364</sup>.

Y precisamente, esa actualidad de la broma también les hacía reír a Deleuze y a Foucault evidenciando con su risa que “sacude todo lo familiar al pensamiento”<sup>365</sup> que estaban del mismo lado. Si por su parte Foucault problematiza sobre la historicidad de los conceptos que no acaban de fijarse nunca por completo –aunque lo pretendan instituciones y saberes- Deleuze, más en bruto, considera que esos conceptos siempre fragmentarios y con aristas que son los acontecimientos puros de toda filosofía, nomadean y se encuentran intempestivamente movimiento, en fuga, pues en el instante que apresa un determinado estado de cosas análogo al presente no existe

---

<sup>360</sup> *Ibíd.*, pág. 47.

<sup>361</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 11.

<sup>362</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Introducción a un modo de vida no fascista*.

<sup>363</sup> FOUCAULT, M., *El orden del discurso*, pág. 35.

<sup>364</sup> ERIBON, M., *Michel Foucault*, pág. 22.

<sup>365</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, pág. 7.

sino que está en otro sitio modificándose desde esa dirección contrafáctica que va en los dos sentidos a la vez sin amoldarse al estado de cosas presente pues éste es siempre dos cosas. Alicia pequeña y la Alicia grande- es exactamente la dirección que va de lo actual –presente- a lo *virtual* “ideal sin ser abstracto, real sin ser actual”.

Sólo entonces se comprende que pueda hablarse de *entretiempo*, puesto que estar en el intervalo significa no poder ser nunca actual sino más bien *no-actual*, y, por tanto, no llenar un el punto-fijo en el presente congelado por una exacta representación en la que culmina la dialéctica platónica-, es esa alusión perpetua que nunca rompe la superficie, que nunca se explicita o esa potencia que nunca se actualiza, donde claramente el *entretiempo* es una suerte de intervalo vacío en *donde nunca pasa nada* (en el sentido de que no hay ningún estado-de-cosas *real*), pero en el cual sin embargo es donde *tiene lugar* el acontecimiento –el concepto- como *distinto* de cualquier estado de cosas, como incorporal, como algo que nunca llega a tocar del todo la cosa y a lo que sólo puede seguirse el rastro, como hace Foucault de manera más pequeña en sus *estudios históricos*, es lo que Deleuze concibe como gesto de la filosofía que puede verse tanto en sus estudios de ontología *Lógica del sentido* y *Diferencia y repetición* así como en sus monografías *Nietzsche y la filosofía*, e incluso en sus estudios junto con Guattari *Capitalismo y esquizofrenia: El AntiEdipo* y *Mil Mesetas*.

“La filosofía siempre es entre-tiempo. Al que contra-efectúa el acontecimiento. Mallarmé lo llamaba el Mímo, porque esquivo el estado de cosas y se “limita a una alusión perpetua sin romper el hielo”. Semejante vivencia, no da una imagen sino que construye el concepto. No busca la función de lo que sucede, sino que extrae el acontecimiento o la parte de lo que no se deja actualizar, la realidad del concepto. No desear lo que ocurre, con esta falsa voluntad que se queja y se defiende, y que se pierde en la mímica, sino llevar la queja y la furia hasta el punto en el que se vuelven contra el concepto vivo.



La filosofía no tiene más objetivo que volverse digna del acontecimiento”<sup>366</sup>.

Este acontecimiento que es la muerte del hombre como hemos dicho donde se debe comprender que hay que crear una nueva subjetividad que ya no pertenece al hombre, que ya no quiere ser domesticada, aunque no encontremos muchas opciones para no serlo. Según Aristóteles la noción de movimiento va estrechamente ligada al gesto que va de lo potencial a lo actual, lo que viene a significar que el tiempo está subordinado al *presente* de la re-presentación. De este modo, con Aristóteles tenemos una definición del tiempo circular que impide que el antes y el después deje de estar subordinado al presente, Cronos. “Era preciso abandonar, con Aristóteles, la identidad del concepto”<sup>367</sup>.

Según Deleuze, Aristóteles tiene que reconocer que una cosa puede ser uno y su contrario, solamente que no al mismo tiempo, no a la vez: Aristóteles debería considerar que un hombre es sano en acto y enfermo en potencia –es las dos cosas aunque no en acto-, lo que quiere decir que un hombre es sano y enfermo aunque no al mismo tiempo, incluyendo, como señala Deleuze, la *síntesis disyuntiva*, pues existe algo que no es meramente presente sino también antes y después –el del hombre que ha podido estar enfermo o enfermar, el hombre que estuvo sano y ahora está enfermo-. Que un hombre esté sano significa a la vez, *al mismo tiempo*, que no está enfermo en el presente y a la inversa. El concepto “hombre”, por ejemplo, se presenta como una *palabra valija* que dice más de un sentido<sup>368</sup>, que tiene más de una interpretación. “La disyunción necesaria (...) la palabra-valija consiste siempre en ramificar la serie en la que se inserta”<sup>369</sup>.

---

<sup>366</sup> DELEUZE, G., *¿Qué es la filosofía?*, pág. 161.

<sup>367</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 33.

<sup>368</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Serie 3. Deleuze llama palabras-valija a las que tienen la cualidad de operar una ramificación infinita de las series coexistentes, y actúan a la vez sobre las palabras y los sentidos, los elementos silábicos y semiológicos (disyunción).

<sup>369</sup> *Ibíd.* pág.67.

Gran parte de la historia del pensamiento se ha empeñado en anclarse en el reposo de los tiempos, en ese final que va de la potencia al acto, para poder dar con una representación análoga a un estado de cosas donde

“La tiranía de la buena voluntad, la obligación de pensar en común con los otros, la dominación del modelo pedagógico, y sobre todo la exclusión de la tontería, forman toda una ruina moral del pensamiento (...) Es preciso liberarnos de ella (...) al pervertir esta moral, desplazamos toda la filosofía”<sup>370</sup>.

Sin embargo, con el devenir se afirma, según Deleuze, que no hay un sentido común o un buen sentido (dirección) al que apelar, sino que los estados de cosas, en relación con las palabras, muestran en su *virtualidad*, que ambos caminan en los dos sentidos a la vez en un movimiento descentrado que deviene –que va y viene– en el que no se puede decir aquí o ahora sino “cuándo”. De modo que vuelve a observarse que el pensamiento de Deleuze se dirige en el movimiento *del ser al no-ser* como señala José Luis pardo, o lo que lo mismo, *del ser al devenir* –que viene a ser aquello de ir de los problemas hasta las preguntas; de los problemas que entraña el platonismo hasta las preguntas por su inversión–. No es casual que, al principio de su filosofía, en nombre propio, Deleuze comience afirmando que:

“Tanto en Alicia como en *Al otro lado del espejo*, se trata de una categoría de cosas muy especiales: los acontecimientos, los acontecimientos puros. Cuando digo “Alicia crece” quiero decir que se vuelve mayor de lo que era. Pero por ello también se vuelve más pequeña de lo que es ahora. Por supuesto no es a la vez más grande y más pequeña, pero es a la vez que ella lo deviene. Ella es mayor ahora, era más pequeña antes. Pero es a la vez, al mismo tiempo, que se vuelve mayor de lo que era, y que se hace más pequeña de lo que se vuelve. Tal es la simultaneidad de un devenir cuya propiedad es esquivar el presente (...) Pertenece a la esencia del devenir avanzar, tirar en los dos sentidos a la vez: Alicia no crece sin empequeñecer y

---

<sup>370</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 28.

a la inversa. El buen sentido es la afirmación de que, en todas las cosas hay un sentido determinable; pero la paradoja es la afirmación de los dos sentidos a la vez”<sup>371</sup>.

Pero sin duda, además, de desprenderse de los mandatos de Hegel, de la contradicción y de la negación, así como de todo tipo de dialéctica, la condición más fuerte que no deja ser a la diferencia es el pensamiento categorial, pues parecen permitir mostrando las diferentes maneras en las que puede decirse el ser con atribuciones y distribuciones, enmascarando esta inmovilidad del movimiento. Sin embargo “las categorías regentan el juego de las afirmaciones y de las negaciones, fundamentan en teoría las semejanzas de la representación, garantizan la objetividad del concepto y de su trabajo; reprimen la anárquica diferencia, la dividen en regiones, delimitan sus derechos y le prescriben el área de especificación que tienen que realizar entre los seres. Por un lado, podemos leer las categorías como las formas a priori del conocimiento; pero, desde el otro lado, aparecen como la moral arcaica, como el viejo decálogo que lo idéntico impuso a la diferencia, es preciso inventar un pensamiento acategorístico”<sup>372</sup>.

Sin embargo, lo que existe en Deleuze es más bien el ser repetido en la diferencia que vuelve de ella “sin que haga diferencia en la manera de decir el ser”<sup>373</sup>, es decir que no se distribuye como lo hacía el sistema categorial recubriendo todo con el monismo del ser donde la diferencia simplemente gira alrededor de sí misma sino que más bien afirma el carácter unívoco del ser y el carácter repetitivo de éste alrededor de la diferencia condición por la cual es posible pensar el acontecimiento el fantasma. “Dentro de las categorías fallamos, fuera de ellas, por encima de ellas, más allá, somos majaderos”<sup>374</sup> como majaderos son Nietzsche y Artaud, Nerval y Mallarmé. Porque pensar que el ser es unívoco es la única manera, aunque parece contradictorio es la única forma de no someter la diferencia porque éstas no están reducidas de antemano a las leyes de lo mismo que definen a priori las categorías, sino que se

---

<sup>371</sup>Ibíd. Pág. 13.

<sup>372</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 34.

<sup>373</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 34.

<sup>374</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 37.

organizan de otra manera. “El ser es lo que se dice de la diferencia, es el volver de la diferencia”<sup>375</sup>.

En definitiva, lo que trata de mostrar Deleuze revindicando este pensamiento acategorial es acabar también con ella, con el buen sentido y con el sentido de común de las categorías que nos dicen cómo conocer de manera correcta el ser y sus posibilidades, y de ese modo “nos garantizan que somos inteligentes, pero forman el a priori de la estupidez excluida”<sup>376</sup>.

Por tanto, como ya dice Foucault es también peligroso separarse de las categorías, pues fuera de ellas resultaría muy fácil quedarse en la estupidez si uno se queda solamente con lo confuso que vuelve a lo mismo y a lo uniforme. Más bien habría que quedarse con esa espléndida fatalidad “multiplicidad maravillosa de las diferencias”<sup>377</sup> con mala voluntad y con mal carácter. “Pero estamos lejos del mal carácter de Schopenhauer”<sup>378</sup> y también de la melancolía y del resentimiento sino más bien drogados”<sup>379</sup>.

Lo que pretende Deleuze es disparar el sentido en todas las direcciones posibles, no hacer bloques estáticos de palabras y frases, sino estar siempre en constante búsqueda de algo que está siempre burlando lo establecido en el presente y escapándose a través de las constantes líneas de fuga que se nos aparecen, desde dentro de la misma filosofía, hacia un afuera. Ese escaparse es precisamente lo que constituye lo propio de la filosofía y el entre-tiempo. No es el orden de un discurso el que nos lleva a conocer las Ideas y a tener un mayor entendimiento acerca de los diferentes estados de cosas, lo que nos lleva a ello es la constante búsqueda de problemas -la perpetua búsqueda del *Snark*- porque no existen cosas que se asemejen

---

<sup>375</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 42.

<sup>376</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 37.

<sup>377</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 37.

<sup>378</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 41.

<sup>379</sup> ¿Qué se va a pensar de nosotros? Nota al pie de Deleuze relejendo la reseña de Foucault a su libro *Diferencia y repetición* en *Theatrum Philosophicum*, pág. 41.

a las Ideas sino sólo simulacros: “afirmar que las Ideas son modelos y que las demás cosas participan de ellas son palabras vacías y metáforas poéticas”<sup>380</sup>.

La filosofía es puro devenir, y “devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse”<sup>381</sup>. Este devenir no es meramente pasar *al otro lado del espejo*, como Alicia, sino instalarse en la barrera, deslizarse por la superficie del espejo que separa los cuerpos (causas) de los acontecimientos (efectos). Este experimento del pensamiento se instala en un entre-tiempo de los efectos y las causas que implican un sujeto sin espesor, sin cuerpo que se vuelve imperceptible, larvario. La pequeña Alicia que deviene- *que va y viene*- ya no tiene ninguna seguridad acerca de lo que significan las palabras porque en el *País de las maravillas* no existe ni un Dios ni un hombre que ponga nombre a las cosas; es como si existieran solamente consecuencias, como si las reglas fueran mandatos rebeldes imposibles de adivinar. Menos la propia Alicia, adentrada en esas profundidades esquizofrénicas, todo el mundo parece ver reglas –arbitrarias, estrambóticas y absurdas- donde no las hay. Devenir, recorrer la superficie, es ir buscando las reglas de ese juego ideal que nunca está presente, es ir detrás de los saltos del Snark.

Y es en ese movimiento, en apariencia trivial, cuando se muestra la rebeldía de la diferencia a ser de nuevo desterrada a favor de la semejanza, la analogía, lo identidad, “lo mismo”. Lo semejante, lo análogo, lo idéntico ¿a qué? ¿Se puede acaso representar –poner en el presente- algún estado de cosas *si los tiempos están cambiando, si todo fluye*? ¿No será más bien que sólo existen simulacros de esos estados de cosas que consiguen dejar en ridículo al presente?

“El pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros (...) todas las identidades sólo son

---

<sup>380</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1997, 991a.

<sup>381</sup> DELEUZE, G., *Diálogos*, pág. 6.

simuladas, producidas como un efecto óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con la prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo”<sup>382</sup>.

Deleuze desea acabar con la noción de representación platónica y con el empeño de representar y tener representantes en el presente, para poder dejar paso en un *futuro* a una nueva subjetividad, es decir, para abrir camino a un pensar y un sentir de otra manera no asentados en bases trascendentales en lo que también tengan espacio los personajes conceptuales de la obra de Foucault: locos, enfermos, presos y poetas. “La noción de representación envenena la filosofía, es un producto directo del esclavo”<sup>383</sup> y ahoga el espacio para esos seres que han sido durante demasiado tiempo irrepresentables.

¿Dónde se encuentra esa nueva subjetividad que ya no pertenece al hombre? Queda aún por estudiar, como decía Foucault, de qué cuerpo tiene necesidad la sociedad actual ya que “en el transcurso de la edad clásico hubo todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco del poder”<sup>384</sup>, así como todo un saber acerca de la ortopedia para formar, corregir y reformar al cuerpo. Hasta finales del siglo XVII el control social pasa todo el tiempo atravesando simplemente el cuerpo y las atrocidades que legitimaba el poder debía ser atravesada por éste para mostrar su soberanía.

“Para que cierto liberalismo burgués fuera posible en el plano de las instituciones, fue necesario, en el nivel de lo que llamo macropoderes, un cerco mucho más riguroso de los individuos; fue

---

<sup>382</sup> DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, págs. 15-16.

<sup>383</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 116.

<sup>384</sup> FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, pág. 123.

necesario organizar el relevamiento de los cuerpos y los comportamientos<sup>385</sup>”.

Y sobre esta base Foucault establecerá dos sentidos. El primero será una “física del poder”, una anatomopolítica o un estudio de las técnicas a través de las cuales el poder produce individuos desde la escuela hasta la fábrica desintegrándolo al mismo tiempo por una disciplina del detalle impuesta. La segunda, por tanto, corresponde a una biopolítica (la gestión política de la vida) que ya no consiste simplemente en vigilar capilarmente a los individuos sino en gestionar y manipular poblaciones a través de slogans filantrópicos como los de la salud, la higiene, la seguridad...

“El momento histórico de las disciplinas es el momento en el que nace un arte del cuerpo humano que no apunta únicamente al crecimiento de sus habilidades y tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que en el mismo mecanismo lo haga tanto más obediente cuanto más útil y a la inversa<sup>386</sup>”.

Hemos llegado, siguiendo la argumentación de Adorno a un proceso de ilustración desmedido.

Sin embargo, cuando Foucault empieza a tratar cuestiones de sexualidad a partir de los años ochenta, la persigue la pregunta cómo poder recuperar nuestro propio cuerpo, una pregunta que parece análoga a la deleuziana cuando pregunta hasta dónde puede un cuerpo reformulando el lema spinozista “nadie sabe lo que puede un cuerpo”.

La filosofía siempre ha querido hacer una filosofía del cuerpo (Spinoza, Nietzsche) pero lo que se pretende con estos pensamiento no es un cuerpo sano, perfecto pero el cuerpo que intenta describir Deleuze denominado por Artaud “cuerpo sin órganos” el 28 de Noviembre de 1947 es en sí mismo un límite que “declara la

---

<sup>385</sup> FOUCAULT, M., ‘Sur la sellette’, *DE*, vol II, 1975, nº152.

<sup>386</sup> FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, pág. 139

guerra a los órganos: para acabar con el juicio de Dios”<sup>387</sup>, es un cuerpo enfermo, imperfecto, de espaldas, tapándose la boca y amordazado “que está harto de órganos y quiere deshacerse de ellos”<sup>388</sup>.

El cuerpo sin órganos (Cso) siempre grita y denuncia que lo han plegado indebidamente, que le han hecho organismo, que le han robado el cuerpo “el juicio de Dios lo arranca de su inmanencia y le hace un organismo “ser formado por órganos que desempeñan las funciones en que consiste la vida”<sup>389</sup>, una significación, un objeto. Él es el estratificado” Entonces el cuerpo sin órganos se forma en ese acontecimiento de la experiencia contemporánea que es la muerte de Dios descrita anteriormente pues el juicio de Dios ordenaba toda la experiencia contemporánea a favor de lo bueno, lo uno y lo bello y clavaba en un punto de subjetivación o sujeción a todos los entes que vagaban alrededor diciendo:

“serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –de lo contrario, serás un depravado-. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado –de lo contrario, serás un desviado-. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre sujeto de enunciado –de lo contrario, sólo serás un vagabundo-. Al conjunto de los estratos, el CsO opone la desarticulación (o las no articulaciones) como propiedad del plan de consistencia, la experimentación como operación de ese plano (¡nada significativa, no interpretéis jamás!), el nomadismo como movimiento (incluso parados, moveos, no dejéis de moveros, viaje inmóvil, de subjetivación)<sup>390</sup>”.

Esta construcción del cuerpo como modelo filosófico contraria a la de los modelos antiguos del Renacimiento (Rembrandt, Velázquez...) que concebían el cuerpo como perfección y medida de todas las cosas, conecta con la idea dogmática de la filosofía que concibe la idea de hombre/cuerpo/sujeto, topa con el cuerpo empieza a

---

<sup>387</sup> DELEUZE, G. *Mil Mesetas*, pág. 156.

<sup>388</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 156.

<sup>389</sup> MOLINER, M., *Diccionario del uso del español*. Entrada: organismo.

<sup>390</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 164.



concebirse enfermo “una célula deviene cancerosa, loca, prolifera y pierde su forma”<sup>391</sup>, frágil que “suprime el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones”<sup>392</sup> y que queda sin espesor algunos, sin órganos “cuando se ha suprimido todo”<sup>393</sup>.

Sin embargo, no hay que pensar que el cuerpo sin órganos es anterior o posterior o simplemente una fase del organismo, “es adyacente a él”<sup>394</sup> es algo que insiste y subsiste “como el gemelo fogón que arrastra con él un trozo de placenta, arranca a la forma orgánica de la Madre una materia intensa y desestratificada que constituye, por el contrario, su ruptura perpetua con el pasado, su experiencia, su experimentación actuales (...) devenir”<sup>395</sup>. Es una involución, un entretiempos, es la instancia paradójica de *Lógica del sentido* que siempre está fugándose, que desea fugarse. “El CsO es deseo, él y gracias a él se desea”<sup>396</sup>. “Sin forma y sin rostro (...) Es el cuerpo sin imágenes”<sup>397</sup>. Como sin imagen son los hombres de Magritte, Maurice Florence o los cuerpos de los cuadros de Francis Bacon que lo que pretende es “pintar los gritos antes que el horror”<sup>398</sup>.

Los cuadros de Francis Bacon son ese reverso de los cuerpos de Rembrandt o Durero, ya que éste se presenta como un objeto mutilado justo un momento entre la vuelta a la animalidad y de la experiencia de la tortura, de la guerra, de la técnica, del capitalismo y sus consecuencias. En ese sentido, la vida deviene otra; nos adentra en el territorio de la decadencia y la alienación, el éxtasis, el detritus, la mutilación y la muerte. Es la experiencia de la desconfianza, la cosificación y la falta de representación que es de todo menos inocente. Porque sin la protección de una representación, todo son universales y *se vuelve complicado ser alguien*.

---

<sup>391</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 167.

<sup>392</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 157.

<sup>393</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 157.

<sup>394</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 156

<sup>395</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 168.

<sup>396</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 169.

<sup>397</sup> DELEUZE, G. *El AntiEdipo*, pág. 17.

<sup>398</sup> DELEUZE, G., *Lógica de la sensación*, pág. 45.

“Todo lo que me ata al mundo, todos los vínculos que me constituyen, todas las fuerzas que me pueblan no tejen una identidad, como me incitan a proclamar sino una resistencia singular, común, viva y de la que emergen, en algunos puntos, en algunos momentos, este ser que dice yo. Nuestro sentimiento de inconsistencia no es más que el efecto de esta tonta creencia en la permanencia del yo, y de la escasa atención que prestamos a lo que nos constituye”<sup>399</sup>.

El concepto de representación excluye las diferencias individuales en aras de una universalidad forzada como el concepto de norma en Foucault excluye por definición las heterogéneas posibilidades pensamiento y comportamiento, no situadas en ese territorio de la verdad sino en el afuera. La carencia de representación u homogeneidad –ayudada en la época actual por el acecho técnico de renovación constante- donde “algo va a pasar, algo está pasando”<sup>400</sup> pero dónde no pasa nada en absoluto, con un rigor sin la menor duda epistemológica de encasillamiento y sin huecos posibles a los que apelas ara seguir jugando.

El hombre, parece decirnos, es el ser atormentado por la compulsión de contestar estas preguntas sobre el sentido y el valor de las cosas, pero cada esfuerzo por escudriñar lo esencial y darse una respuesta es vano, porque ha nacido una nueva sensibilidad y ese invento reciente que no tiene más de dos siglos según Foucault está empezando a borrarse como “en los límites del mar un rostro de arena”<sup>401</sup>.

Quizás la obra de arte sea un intento de contestación, aunque ella misma engendre una nueva serie de preguntas. Es una suerte de comunicación indirecta; esas plazas enigmáticas no se pueden describir adecuadamente sin entrever algo que no se da a simple vista, es el sentimiento de la total incertidumbre que se apodera del hombre al tener que cambiar de enfoque de la realidad a otro. Bacon, al estilo de Foucault, nos dice que cada cosa tiene dos aspectos; el aspecto ordinario, que casi

---

<sup>399</sup> EL COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, pág. 38.

<sup>400</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 156.

<sup>401</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, pág. 11.

siempre vemos y que cada cual ve, y el aspecto espectral y metafísico que sólo los raros individuos tienen la facultad de contemplar en momentos de clarividencia y abstracción metafísica.

El arte es para Bacon un aventurarse en las profundidades del mundo bajo, ruin, vergonzoso, y justamente por eso no deja de ser una especie de liberación del hombre con “no boca. No lengua. No dientes. No laringe. No esófago. No estómago. No vientre. No ano. Toda vida una vida no orgánica, porque es organismo no es la vida, la aprisiona. El cuerpo está perfectamente vivo, y con todo no es orgánico. También la sensación, cuando alcanza el cuerpo a través del organismo, adopta un paso excesivo y espasmódico, rompe los límites de la actividad orgánica. En plena carne, es directamente llevada sobre la onda nerviosa o la emoción vital”<sup>402</sup>.

Sin embargo, ahora se advierte lo más interesante de esta idea, este arte es producto de los modernos filósofos y poetas, quienes rompieron su vinculación con el pensar exclusivamente lógico donde “la hipótesis fenomenológica es quizá insuficiente porque solamente invoca el cuerpo vivido”<sup>403</sup>.

Schopenhauer y Nietzsche, dice Deleuze<sup>404</sup>, enseñaron como primeros el profundo significado del no-sentido –también podríamos decir no-representación- de la vida, y cómo este no-sentido podría ser transmitido por el arte. La eliminación del sentido lógico en el arte no es una invención de los pintores sino de los filósofos. Por ejemplo, las primeras páginas de *Vigilar y castigar* de Foucault acerca de “El cuerpo de los condenados”, con la descripción del suplicio de Damians, no son solamente un recurso literario y una imagen sin más, sino una representación desnuda del poder que explicita Foucault en *La vida de los hombres infames*, en donde asegura que la vida de esos miserables expuestos al castigo sin la protección de una representación y sin la cobertura del Derecho, es la base misma de lo que hoy conocemos como tortura y apropiación de los cuerpos y la docilidad de los individuos, insertándola en un

---

<sup>402</sup> DELEUZE, G. *Lógica de la sensación*, pág. 52.

<sup>403</sup> DELEUZE, G., *Lógica de la sensación*, pág. 51.

<sup>404</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 166.

concepto epistemológico: sociedad disciplinaria. Del mismo modo, tampoco es tan sólo un recurso artístico esos trozos miserables de carne que aparecen en las pinturas de Francis Bacon de los que se aprovecha Deleuze para hablar de la falta de representación a favor de un presente excesivo e histórico.

“El histérico a su vez es aquel que impone su presencia, pero también aquel para quien las cosas y los seres están presentes, demasiado presentes y que le da a cada cosa y comunica a cada ser este exceso de presencia (...) Presencia interminable. Insistencia de la sonrisa más allá del rostro y debajo del rostro. Insistencia de un grito que subsiste a la boca, insistencia de un cuerpo que subsiste al organismo, insistencia de los órganos transitorios que subsisten a los órganos cualificados. Y la identidad de un ya aquí y un siempre con retraso, en la presencia excesiva. Por todas partes una presencia actúa directamente sobre el sistema nervioso y hace imposible el asentamiento o la distanciación de una representación”<sup>405</sup>.

Esa diferencia de representación evidencia nuestra pertenencia a los simulacros ya que Dios, garante de todas esas unidades e identidades, ha muerto. “Nos hemos convertido en simulacro, hemos perdido la existencia moral para entrar en la existencia estética. La observación del catecismo tiene la ventaja de poner el acento en el carácter demoníaco del simulacro”<sup>406</sup>.

Las torturas anteriores a la guerra del 14, se caracterizan por la cercanía cuerpo a cuerpo, mientras que las guerras y lo cruel en el siglo XX -la edad de los misiles<sup>407</sup>-, se media técnicamente en favor de una distancia que vuelve innecesaria la cercanía y con ella los olores, sonidos o imágenes que produce la tortura, exilia así, como más dice Jünger, el dolor de la conciencia. Y eso mismo sucede en los cuadros de Bacon, existe un momento en el que se topa con el dolor y lo exilia para quedarse con

---

<sup>405</sup> DELEUZE, G., *Lógica de la sensación*, pág. 57

<sup>406</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 259.

<sup>407</sup> Es un bonito poema sobre la guerra y sobre el siglo XX en general, de Félix Grande en *Blanco spirituals*, y que he leído en el compendio de Saúl Yurkiévich titulado *Poesía hispanoamericana 1960-1970*, Siglo XXI, México, 1976, pág. 135.

el grito. La constante modificación técnica que se realiza en aras del progreso y de la civilización, la que con su bombo –la bomba - marca el pulso y el peligro del mundo, convierte la vida en un continuo instante susceptible de peligro y de control. Este instante puro es reflejado en la obra de arte de Bacon.

Esta distancia es fruto de un proceso histórico que deja la individualidad para pasar a mirar en masa, destruyendo en serie y de manera abstracta. O también, lo cruel es fruto de un proceso de movilización que convierte, por esa separación, a los hombres en masas. Esta evidencia, se muestra en su totalidad en la distancia del campo de batalla en la que el hombre ya no es concreto y particular, sino una idea de hombre, un universal o la idea de enemigo mismo al que hay que aniquilar –en ese sentido se carece de representación-.

Es decir, la movilización total de la que habla Jünger, instaura cada vez más distancia en aras de una abstracción –tanto técnica como moral y antropológica-. Este aspecto puede muy bien observarse en los trípticos de Bacon donde la representación se va perdiendo a favor de una abstracción cada vez más cercana, sin planos, sin formas, solamente formada por sensaciones e instintos que muestran lo frío y lo cruel del hombre.

Sin embargo, el concepto de movilización total va más allá de lo bélico y lo cruel, este concepto, además, caracteriza una sociedad. El sujeto histórico moderno, deja de ser ese sujeto particular en favor de una multiplicidad en la que *todos se asemejan, todos son iguales*<sup>408</sup>, y que son las masas, *el cuerpo social*. En la sociedad de masas, el hombre particular pierde su rostro, carece, como en los cuadros de Bacon, de representación concreta. ¿Por qué?

Según la ontología platónica el asemejarse a una idea, y así a lo uno, lo bueno, lo verdadero y lo bello, generando inmediatamente la exclusión de lo diferente: el ejemplo claro lo encontramos en la Alemania nazi. Todo está lleno de fantasmas y

---

<sup>408</sup> NIETZSCHE, F.W., *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1978, pág. 78.

simulacros sin representación objetiva que intentan asemejarse a lo establecido, pero no lo consiguen. Todos esos simulacros, que ansían salir de la caverna, se unen y se convierten en una masa. Con la aparición de los nuevos medios, el hombre pierde esa individualización y gana un rostro nuevo.

Por así decirlo, con la técnica se pone de manifiesto el nuevo tipo de humanidad de masas que es acorde con la acumulación de fetiches técnicos que dominan el mundo. Esa tendencia hacia la univocidad en perjuicio de la pluralidad de lo singular elimina el perfil individual de un hombre concreto dando lugar a una progresiva degradación de lo individual, de la fisonomía individual. Por otra parte, la ciudad se ha convertido ya no en ese alegre espacio común, ni siquiera el espacio donde el *flâneur* de Baudelaire puede campar a sus anchas sino más bien “tedio puro, sin pasión y bien ordenado, espacio vacío, helado, por el que ya sólo transitan cuerpos matriculados, moléculas, automóviles y mercancías ideales”<sup>409</sup>.

A su vez, esta progresiva eliminación del perfil corre en paralelo al resultado del carácter absoluto del trabajo y su exacta medición, donde el hombre no es sino una parte más del engranaje de la maquinaria. El cuerpo deja de ser la parte esencial del hombre para convertirse en un objeto o en un instrumento de precisión, en un blanco –más blanco que nunca por ser abstracto- donde la técnica absorbe su cuerpo y su sensibilidad. El hombre, como en las pinturas de Bacon, es un cuerpo sin órganos, sin alma, simplemente un pedazo de carne distanciado de mí –ni siquiera veo si tiene ojos, manos o una nariz particular- veo una figura de hombre, veo su forma, su idea. O ni siquiera eso. Puestos que de pronto se pueden ver cubiertos por cualquier ser humano.

Son momentos de tiempo en estado puro; es decir, momentos que reflejan un dolor inmediato, algo pasmado que se queda fuera y dentro de la zona de la sensibilidad y que se exilia momentos después por ser visto por un ojo inhumano o *hipertecnificado*<sup>410</sup>. Esta mirada desapasionada, ajena, técnica y distante, es

---

<sup>409</sup> EL COMITÉ INVISIBLE, *La insurrección que viene*, pág. 39.

<sup>410</sup> Los formalistas rusos y Didi Huberman, vienen a definir este momento como un pathos

esencialmente común con otro instrumento del mundo moderno: el arma o el botón de la tortura para la silla eléctrica....

Ya no estamos solamente en el mundo de la pintura o las descripciones. En la sensibilidad del hombre, en el arte, se ha mezclado con el cine y la fotografía, como en la tortura, la técnica. Es decir, el mismo tipo de conceptos y categorías, que se aplican a las armas y a los instrumentos de tortura, se pueden utilizar para el arte nuevo: la cámara fotográfica o de filmar. La distancia, la exactitud y la movilidad, son las categorías que se ponen en juego para hablar del mundo moderno dominado por lo cruel y la captación de imágenes. En el teatro están ahora más que nunca los personajes, las sensaciones y los espectadores.

Debord<sup>411</sup> en *La sociedad del espectáculo* nos habla sobre la pérdida de la individualidad a través de una categoría que ha cambiado: el tiempo (aquel que pone en juego el capitalismo). En el mismo sentido de Jünger, Debord denuncia el hecho de cómo la nueva fabricación de valores que ha producido la técnica convierte a los individuos en espectadores pasivos y satisfechos que se dedican a contemplar desde el espacio creado por el capitalismo, una gigantesca industria de imágenes –o fotografías, diríamos con Jünger– que acostumbra, distancia y domestica al hombre a la experiencia del fracaso, el dolor, la tortura y la crueldad. En el prólogo al libro de Debord, una vez más, el profesor Pardo<sup>412</sup> describe esta sensación diciendo que siempre que hablamos de Auschwitz, de Mayo del 68 o la Guerra de Vietnam, contemplamos las mismas fotografías y el mismo dolor al que ya estamos acostumbrados no por falta de sensibilidad sino por saturación. Al mismo tiempo dice Debord trastocando a Marx que si *el capitalismo es una inmensa acumulación de mercancías, el espectáculo es una inmensa acumulación de instantes* (de clicks en la cámara fotográfica o de instantes filmados).

---

estético en el mundo contemporáneo.

<sup>411</sup> Cfr. DEBORD, G., *Sociedad del espectáculo*, Parte V.

<sup>412</sup> Cfr. PARDO, J.L., Prólogo a *Sociedad del espectáculo*, DEBORD, G.

En este punto, se pueden unir de nuevo con Jünger y Glover cuando hablan de la doble conciencia –del doble momento descrito anteriormente por Bacon- del hombre moderno que por un lado no soporta del dolor y por el otro lo exilia voluntariamente de la vida para poder seguir con ella. Los soldados, escribe Glover, se acostumbran al dolor para poder seguir realizando perfecta y ordenadamente su trabajo. Los jefes nazis, racionalizándolo de una manera más fría y cruel, también lo hacen –ahí está la figura Eichmann.

En el espectáculo –hace tiempo que dejó de existir el teatro “de la crueldad” y más tarde veremos su consecuencia y su representación exacta cuando hablemos de Foucault- existe solamente una relación unilateral de unos interlocutores ficticios que organizan, domesticar y crean la organización social, la historia, la memoria... creando una falsa conciencia del tiempo y homogeneizando las imágenes que se proyectan en la gran pantalla del mundo que genera una y la misma conciencia para todos. ¿Existe entonces lugar para la diferencia entre toda esta mismidad? ¿Se pueden crear sentidos nuevos? ¿Cuál es la sensibilidad de este nuevo hombre? ¿Cuál es ese cuerpo del que tiene necesidad la sociedad actual, un cuerpo enorme estratificado que “no es Dios sino todo lo contrario”?<sup>413</sup>

Un hombre es aplastado.  
En este instante.  
Ahora.  
Un hombre es aplastado.  
Hay carne reventada, hay vísceras,  
líquidos que rezuman del camión y del cuerpo,  
máquinas que combinan sus esencias  
sobre el asfalto: extraña conjunción  
de metal y tejido, lo duro con su opuesto  
formando ideograma.  
El hombre se ha quebrado por la cintura y hace  
como una reverencia después de la función.  
Nadie asistió al inicio del drama y no interesa:

---

<sup>413</sup> DELEUZE, G., *El AntiEdipo*, pág. 21.



lo que importa es ahora,  
este instante  
y la pared pintada de cal que se desconcha  
sembrando de confetis el escenario<sup>414</sup>.

La conclusión a la que llegamos es que, en la cultura actual, la conciencia ha dejado de tener conexión, se desmorona a cada instante la división entre lo sensible y lo racional, tiene orden simplemente porque plantan ante ella una y otra vez las mismas imágenes que se repiten de manera constante. La cultura del espectáculo ha eliminado, o al menos merma, la parte creativa y sensitiva del hombre. Es un orden artificial, creado por la técnica, un orden totalmente racional que se justifica simplemente por su capacidad para seguir siempre hacia delante sin inmutarse. Y sin embargo, la sociedad, el hombre, siguen felices.

“Quien ante la potencia de la monotonía aún duda, es un loco. Se tiene sólo la alternativa de colaborar o de quedar aparte”<sup>415</sup>.

El ser humano se ha quedado sin opciones –a pesar de que la apariencia parezca mostrarle que puede elegir entre infinitas posibilidades informativas–, sólo es capaz de repetir una y otra vez el orden que le marca la industria. Cualquier producto cultural que no cumpla los requisitos de esta industria es declarado como no válido, es más, como no existente, como loco, como lo otro de lo que no se puede hablar. Ya no es sólo que se desechen ciertas manifestaciones culturales, sino que es tal la atrofia del hombre actual que se ve incapaz de crear estas manifestaciones alternativas, incapaz porque el orden frenético de la sociedad le impide parar un instante para pensar, incapaz porque este orden le exige de antemano declarar la funcionalidad, la utilidad de sus creaciones. ¿Y qué es entonces lo que puede un cuerpo? ¿Hasta dónde llega nuestro poder? “¿Cómo liberarnos de los puntos de subjetivación que nos fijan, que nos clavan a la realidad dominante?”<sup>416</sup>.

---

<sup>414</sup> MAILLARD, Ch., *En matar a Platón*, pág. 14.

<sup>415</sup> ADORNO, T. y HORKHEIMER, M. *Dialéctica de la Ilustración*, pág. 192.

<sup>416</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 165.

Esa lucha local que llamaría Foucault para poder obtener el gobierno de nosotros mismos y de los otros, no es un ente completamente humano, sino extrahumano en el sentido de que un cuerpo tiene la capacidad de juntarse con otros dando lugar a lo que Spinoza llama máximo de tristeza del alma. “¡Cada uno pasa por tantos cuerpos en su propio cuerpo!”<sup>417</sup>. Porque un cuerpo no se define por sus órganos sino por su potencia orgánica, por su intensidad.

“¿Por qué esta cohorte lúgubre de cuerpos cosidos, vidriosos, catatonizados, aspirados, cuando el CsO también está lleno de alegría, de éxtasis, de danza? ¿Por qué todos estos ejemplos, por qué hay que pasar por ellos? ¿Cuerpos vaciados en lugar de cuerpos llenos? ¿Qué ha pasado?”<sup>418</sup>

Ha pasado en el cuerpo lo mismo que pasa en el ámbito del lenguaje. *Lógica del sentido* acaba donde empieza *Capitalismo y esquizofrenia*, en la superficie, y lo mismo que del lenguaje se desprende algo incorporal, del cuerpo se desprende algo corporal que va hacia otra parte. “Una serie pasa a la otra, hace circuito con la otra: aumento de potencia o circuito de intensidades”<sup>419</sup>.

El problema surge de nuevo cuando queremos explicar en el ámbito del lenguaje el devenir, la resistencia como creación, la *inactualidad*, lo anacrónico y lo intempestivo. Según Saussure, el lenguaje ha dejado de ser transparente, lo que significa que ha desaparecido la línea que unía las palabras con las cosas indicaba qué sentido o qué dirección es correcta: qué palabra se adecuaba con qué cosa y al revés. El lenguaje también ha estado enterrado bajo el yugo de la representación, sometido a lo que Deleuze denomina el *círculo manifestación-designación-significación*<sup>420</sup>, que simula un diccionario<sup>421</sup> eterno que nos impide decir algo no marcado por la dirección del signo. El signo lingüístico –cabría decir trayectoria entre las palabras y las cosas–

---

<sup>417</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 42.

<sup>418</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 156.

<sup>419</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 161.

<sup>420</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*. Concepto desarrollado en serie tercera, págs. 35-45.

<sup>421</sup> Es nuestra particular imagen de eso que Deleuze llama “paradoja de la regresión indefinida”.

fatigado por el movimiento de la órbita que lo zarandea entre momentos similares, se bifurca entonces en dos series: la significada y la significante, palabra y cosa. El significante nos dispara hasta la búsqueda de significado, sin embargo, el significado nos lleva directamente a otro significante... He aquí las figuras del *zig-zag* y *el Anillo de Moebius*: el significado siempre queda pospuesto, siempre es aquello que la proposición siguiente nos dirá, es siempre el hueco que queda en aras de lo que la proposición siguiente anunciará. Ese hueco que deja el propio funcionamiento del lenguaje es lo que Deleuze denomina *sentido*. Este nuevo tipo de gramática al estilo de Nietzsche que ha terminado con Dios y con todos los compromisos anteriores es “una gramática centrada de otra forma pues no se localiza en la proposición bajo la forma del atributo (estar muerto, estar vivo, estar rojo) sino que está prendido por el verbo (morir, vivir, enrojecer)”<sup>422</sup>.

La cadena de repeticiones que produce el suplemento del significante –cosa- es siempre la búsqueda de una repetición que hace aparecer una nueva diferencia –palabra-. Mientras uno se da en exceso –cosa- el otro se da en defecto –palabra-, mostrándose el perpetuo desequilibrio entre las palabras y las cosas. Con ello, podemos llegar a la conclusión de que no existen palabras para cada cosa, sino que más bien hay ciertos vacíos que evidencian la falta de sentido (de representación) y que Deleuze llama *sinsentido*. A la filosofía no le queda otra opción que la de asumir que hay algo que no puede llegar nunca a capturar<sup>423</sup>.

Es cierto que el sentido viene marcado por un sinsentido (entendido como falta de dirección), pero no se reduce el uno al otro ni éste último es por ello secundario, sino que más bien hay una *copresencia* de ambos –la copresencia que existe en el hombre sano en acto y enfermo en potencia, en la Alicia grande y pequeña-. El movimiento del sinsentido, guiado por la *instancia paradójica*<sup>424</sup> que no desiste de recorrer las dos series, es a la vez palabra sin cosa y cosa sin palabra, esto es,

---

<sup>422</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 19.

<sup>423</sup> Es la Caza del Snark representada en *Lógica del sentido*.

<sup>424</sup> En *Capitalismo y esquizofrenia*, esta instancia paradójica pasará a llamarse con palabras de Artaud: Cuerpo sin órganos. Mirar Serie 13 de la *Lógica del sentido* en comparación con la primera parte de *El Anti-Edipo* y tercera de *Mil Mesetas*.

momento cero, *entretiempos*; como todo significante aparece siempre como repetido, deberíamos darnos cuenta de que todo significado aparece siempre como diferido, retrasando siempre cualquier conclusión acerca de su propio sentido. Sin embargo, si el sentido de una palabra nos remite directamente a otra –como un diccionario– no hablan las palabras, sino la fuerza de *un orden de un discurso* normativo ya establecido que produce *una* determinada dirección en la ampararnos.

Al círculo asfixiante de la proposición, le falta una dimensión no tenida en cuenta por gran parte de la tradición filosófica: *la expresión*, situada en la delgadez de la línea donde está todo el sentido y que podemos entender como el *perpetuum mobile* que se instala en el hueco, en la casilla vacía que permite el juego. Pasar al otro lado del espejo –pensar de otra manera– es pasar del círculo a la expresión, “sin detenerse en los intermediarios. Es llegar a una región en la que el lenguaje ya no tiene relación con la designación ni con la manifestación, sino solamente con la expresión, es decir, con el sentido”<sup>425</sup>.

Las palabras *exentas de patria*<sup>426</sup> son nómadas que provocan un salto fuera de la órbita del lenguaje hacia la delgadez de esa línea que la encerraba. “Todo ocurre en la frontera entre las cosas y las proposiciones”<sup>427</sup>. Ese salto o producto vacío, fruto de una creación espontánea, como la de un niño, es lo que Deleuze entiende por *sentido* o expresión<sup>428</sup> –que viene tras una donación de sinsentido, que no tiene dirección alguna– y es ese mismo gesto producido que tanto Foucault como Deleuze, denominan *transgresión –una lengua extranjera dentro de la lengua–*.

---

<sup>425</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 48.

<sup>426</sup> FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, pág. 29.

<sup>427</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 32. “De este modo podemos proponer un cuadro del desarrollo del lenguaje en la superficie y en la donación de sentido en la frontera de las proposiciones y de las cosas (...) está animado por el elemento paradójico o el punto aleatorio al que hemos dado diversos dobles-nombres. Y viene a ser lo mismo presentar este elemento como recorriendo las dos series en la superficie, o como trazando entre las dos, la línea recta del Aión. Es sinsentido, y define las dos figuras verbales del sinsentido. Pero, precisamente como el sinsentido está en una relación interior original con el sentido, es también lo que provee de sentido a los términos de cada serie (...) el sentido es siempre un efecto producido en las series por la instancia que las recorre”.

<sup>428</sup> En muchas ocasiones la utiliza como sinónimo de sentido, pero también como “la cuarta dimensión de la proposición”.

Ese gesto “deviene discurso del límite”<sup>429</sup>; no renuncia al ir y venir del hueco que subsiste entre ambas series, pero que, sin miedo, se instala en ese vacío consciente de que no puede apresar nada más que interpretaciones, y que es, ante todo, como en Nietzsche, una filosofía de la vida en la que no habla nadie, no hay sujetos ni objetos, sino que *hablan las palabras* como acontecimientos puros.

“En el umbral del clasicismo a la modernidad (...) quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrangular espontáneamente el conocimiento de las cosas”<sup>430</sup>.

No es necesario buscar esta gramática del acontecimiento del lado del tiempo absolutamente presente sino alrededor de “dos polos disimétricos y cojeantes”<sup>431</sup> eternamente repetidos en el infinitivo ya que en los infinitivos es ilocalizable el espesor del tiempo pues ese instante es infinitamente más pequeño que el momento de pensarlo. “¿Eterno presente? Con la condición de pensar el presente sin plenitud y lo eterno sin unidad”<sup>432</sup>.

Se habla o hablar a dúo coge aquí todo su sentido como personas del verbo que alumbran otra temporalidad diferente y no circular. “El infinitivo es lo que está presupuesto en todos los tiempos del verbo, en todos sus modos y en todas sus personas”<sup>433</sup>, diferente a esa gramática de primera persona y metafísica de la conciencia.

Así que con el cuerpo sucede un movimiento análogo a éste:

“Nosotros distinguimos: 1) los CsO, que difieren como tipos, géneros, atributos sustanciales, por ejemplo, el Frío del CsO drogado, lo

---

<sup>429</sup> FOUCAULT, M., *El pensamiento del afuera*, pág. 21.

<sup>430</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, pág. 298.

<sup>431</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 19.

<sup>432</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 19.

<sup>433</sup> PARDO, J.L., *Cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, pág. 44.

Dolorífico del CsO masoquista; cada uno con su grado 0, como principio de producción (la remissio); 2) lo que pasa por cada tipo de CsO, es decir, los modos, las intensidades producidas, las ondas y vibraciones que pasan (la latitud); 3) el conjunto eventual de todos los CsO, el plan de consistencia (La Omnitudo, que a veces llamamos el CsO). Ahora bien, las interrogantes que se plantean son múltiples: no sólo como hacerse un CsO, y ¿cómo producir las intensidades correspondientes sin las cuales quedaría vacío –que no es exactamente la misma pregunta? También ¿cómo llegar al plan de consistencia? Cómo coser conjuntamente, ¿cómo enfriar conjuntamente, cómo reunir todos los CsO? Si es posible, sólo se hará también conjugando las intensidades producidas sobre cada CsO, construyendo un continuum de todas las continuidades intensivas. ¿No se necesitarán agenciamientos para fabricar cada CsO, no se necesita un gran Máquina abstracta para construir el plan de consistencia? Bateson llama mesetas a las regiones de intensidad continua, que están constituidas de tal manera que no se dejan interrumpir por un final exterior, ni tampoco tienden hacia un punto culminante: por ejemplo, ciertos procesos sexuales, o agresivos, en la cultura balinesa. Una meseta es un fragmento de inmanencia. Cada CsO está hecho de mesetas. Cada CsO es una meseta, que comunica con las otras en el plan de consistencia. Es una componente de paso”<sup>434</sup>.

Así dicen Deleuze y Guattari que la diferencia no está entre el león y la mosca, sino más bien entre el caballo de carreras y el caballo de labranza ya que siendo orgánicamente idénticos tiene la más absoluta diferencia. Hay un ojo óptico y otro táctil, llegan a decir. De hecho, eliminando el espacio de la representación, eliminando la teoría de los géneros, queda una especie de cuadro de Bacon, algo destrozado por todas partes, algo que no se sabe muy bien qué es pero que en un principio desconcierta del mismo modo que desconciertan los cuadros de Magritte.

---

<sup>434</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 163.

“Donde el psicoanálisis dice: Detenéos, recobrad vuestro yo, habría que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, deshecho lo suficientemente nuestro yo”<sup>435</sup>.

*El AntiEdipo* es una ontología del fluido, de sensación de falta de concrección y falta de conclusión como ejemplo de que no existen esas compensaciones y cierres que la filosofía ha querido transmitir desde un principio. Tampoco existen los reencuentros ni los reconocimientos, ni nos encontramos las cosas y las ideas vagando por la calle. Deleuze llega a decir que es imposible que tengamos ideas acerca de todo lo del mundo, pues más bien parece que asociamos las ideas a los términos más antiguos, por decirlo de algún modo, e incluso, además de antiguos podríamos decir comunes pues “¿existe la Idea de todo, incluso del pelo, de la mugre, del lodo, o bien hay algo ue, siempre y obstinadamente esquiba la Idea?”<sup>436</sup>.

Del mismo modo, nunca nos encontramos el deseo en estado puro, sino que siempre se encuentra dentro de una formación social. Deleuze dice en su “Abecedario” que una mujer no desea una camisa sin más, sino que desea el contexto en el que se imagina con ella puesta en una reunión, o la cita con un hombre... Los engranajes sociales están cargados profundamente de deseo. Hay que diferenciar entre formaciones de deseo que potencian la fuga y otras que los aplastan.

“Hasta ahora habéis hablado abstractamente del deseo porque extraéis un objeto que se supone que es el objeto de vuestro deseo». De ahí que se pueda decir: ‘Deseo a una mujer; deseo irme a..., hacer tal viaje; deseo esto o aquello’. Mientras que nosotros, decíamos algo verdaderamente sencillo, sencillo, sencillo: ‘No deseáis nunca a alguien o algo, deseáis siempre a un conjunto’. No resulta complicado. Y nuestra pregunta era: ‘¿Cuál es la naturaleza de las relaciones entre los elementos para que haya deseo, para que se tornen deseables?’. Es decir, yo no deseo a una mujer —me da vergüenza decir cosas así—, lo ha dicho Proust, y en Proust es muy

---

<sup>435</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 157.

<sup>436</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 31.

hermoso: no deseo a una mujer, deseo a su vez un paisaje que está envuelto en esa mujer, un paisaje que puedo no conocer, y que presiento, de tal suerte que, si no despliego el paisaje que ella envuelve no estaré contento, es decir, mi deseo fracasará, mi deseo quedará insatisfecho. Y aquí tomo un conjunto de dos términos: ‘mujer – paisaje’, pero se trata de algo completamente distinto. Cuando una mujer dice: ‘Deseo... un vestido; mira, deseo eso, tal vestido o tal blusa’, es evidente que no sea ese vestido o esa blusa en abstracto, sino que la desea en todo un contexto, que es un contexto de su propia vida, que ella va a organizar el deseo en relación, no sólo con un paisaje, sino con gente que son sus amigos, o con gente que no son sus amigos, con su profesión, etc. Yo no deseo nunca algo y nada más; asimismo, tampoco deseo un conjunto, sino que deseo *en* un conjunto. Y al respecto podríamos volver –de hecho es lo mismo– a lo que decíamos hace un momento sobre el alcohol, sobre la bebida. Pero beber nunca quiso decir: ‘Yo deseo beber y ya está’. Quiere decir: ‘Yo deseo beber solo mientras trabajo, o bien sólo mientras me echo un descanso, o bien ir en busca de los amigos para beber, ir a tal pequeño café’. Dicho de otra manera, no hay deseo que no fluya, insisto, que no fluya en un agenciamiento. De tal suerte que, para mí, el deseo siempre ha sido... –si busco el término abstracto que corresponde al deseo, diría que es: constructivismo. Desear es construir un agenciamiento, construir un conjunto, el conjunto de una falda, de un rayo de sol...

De un color, –eso es un deseo. Es, por lo tanto, construir un agenciamiento, construir una región, es construir, es realmente agenciar. El deseo atañe al constructivismo, de ahí que diga: nosotros, con el *Antiedipo* tratamos de...”<sup>437</sup>.

¿Acaso sólo hay perturbaciones globales y luego todo se acaba compensando?  
¿O más bien todo está lleno de fallas y el tiempo antiguo quiere morir porque no puede asumir todas las diferencias que se dan en su seno?

---

<sup>437</sup> DELEUZE, G., “Abecedario”, ‘D de Deseo’.



Informatización de los datos individuales. El modelo del lenguaje se asemeja al de la sociedad –en las sociedades primitivas. También mirar Las palabras y las cosas-. Los modelos ideales cuando se llevan a la práctica nunca funcionan bien, siempre funcionan con arritmias. Así, la tesis de *El AntiEdipo*: hay que desconfiar de las estructuras que son armazones teóricos que nunca llevan a una buena praxis.

La filosofía entonces, si tiene que romper con sus compromisos anteriores y volverse digna del acontecimiento, debe ser siempre algo que llega tarde y que nunca apresa realmente lo que tanto ansía, como el Aión que nunca es pasado, ni presente ni futuro sino “el jugador o el juego. Azar insuflado y ramificado. Es el tirar único en el que se distinguen cualitativamente todas las tiradas”<sup>438</sup>. Del pensamiento que había que no pretende simplemente interpretar sino observar, problematizar, estar entremedias, experimentar, sacar las evidencias.

Deleuze en el fondo, está describiendo el ritmo de la filosofía y también el del mundo –aunque este ritmo fuera arrítmico, irregular e inactual-. Esta nueva imagen del pensamiento cuenta, como la de Foucault, con otro personaje que guarda con Deleuze la misma relación *narcisista, diferenciante y menor* que los estudiantes de Godard mantienen con Foucault, y le quiere hacer un hijo a toda costa, utilizarlo y deformarlo como hace Deleuze con los autores de sus propias monografías. “Existen aspectos que enmascarados como radicalismo chic, le convierten efectivamente en un ideólogo del capitalismo digital actual”<sup>439</sup>.

Sin embargo, tenemos razones para pensar que las tesis de Deleuze van construyen ningún tipo de ideología, ni doctrina, ni tampoco ningún sistema. Deleuze fue capaz de concebir que la informática, las redes, los medios y la publicidad, así como la descripción del ritmo de pensamiento contemporáneo, están unidos a las descripciones de ritmos de instituciones, publicidad, medios e internet grandes partícipes en la descentralización -del poder- y la desidentificación –del sujeto-; lo

---

<sup>438</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 83.

<sup>439</sup> ZIZEK, S., *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*. Pág. 16.

avistaba; y quería, desde ese nuevo capitalismo tardío digitalizado en el que inevitablemente nos acabaríamos instalando, poder seguir el movimiento de su pensamiento acorde con su momento actual (e incluso al tiempo que estaba por llegar). Habría que reinventar el pensamiento de Deleuze.

Tanto Deleuze como Žižek están separados, aunque irremediablemente unidos por la diferencia del narcisismo menor, y ambos son conscientes de que *los tiempos están cambiando* de manera constante, de que los libros de filosofía no podrán ser leídos como hasta ahora, sino que estarán mediados por otras cosas, entre ellas, la nueva manera mezclada (el archivo audiovisual) que está afectando la *episteme* contemporánea. Ambos postulan que deben abandonarse los actuales sistemas conceptuales basados en nociones como centro, margen, jerarquía y linealidad y sustituirlos por otras de multilinealidad, nodos, nexos y redes.

Žižek debía haber comprendido el pensamiento de Deleuze debía servirle como una escena que introducir en sus pensamientos para conseguir un doble infinitamente más rico, en definitiva se trata de pensar entre imágenes, como decía Godard, pero también entre sonidos, entre descripciones, entre documentos de un archivo ya sean estos mapas, estadísticas, entrevistas, planos...

Hay dos formas, siguiendo el ejemplo que Žižek pone con Kant, de reformular a Deleuze. La primera es siendo más deleuzianos que Deleuze. Y la segunda siguiendo su impulso, reconstruyendo el gesto para encontrar uno nuevo poniendo todo en juego en cada golpe, en cada tirada. “Pensar es producir lanzamiento de dados (...) los dados son como el mar y las olas (...) los dados al caer son una constelación”<sup>440</sup>. “El reino de Zaratustra es llamado el gran azar”<sup>441</sup>.

“¿Cómo se introduce el deseo en el pensamiento, en el discurso, en la acción? ¿De qué manera el deseo puede y debe desplegar sus

---

<sup>440</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 50.

<sup>441</sup> DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, pág. 46.

fuerzas en la esfera de lo político e intensificarse en el proceso de derrumbamiento del orden establecido?”<sup>442</sup>

Por otro lado, ‘Film socialisme’, la película de Godard, es la tirada de dados consecutiva de ‘La Chinoise’. En ella podemos encontrar a Alain Badiou durante un crucero por el Mediterráneo pronunciando un discurso en un auditorio vacío, un pensamiento que, al contrario de lo que pretendía el emisor, no molesta a nadie, ni siquiera al que lo construye. El ‘no comment’ con el que acaba es bastante revelador en ese sentido. Pareciera como si el mismo Godard quisiera mostrar el fracaso de esos ideales tantas veces defendidos durante sus películas y como si intentara hacer ver a través de los escenarios marítimos que el desafortunado Señor Peel del que hablaba Marx en sus últimos capítulos de *El Capital* fuese completamente cierto y no pudiera trasladarse dejando siempre al descubierto, una casilla vacía que no acaba nunca de llenarse. Los partidarios del viejo estilo condenan con sus dardos la búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica que fue en otro tiempo anunciada por Nietzsche y es relevada ahora por Foucault y Deleuze, y, al considerarlos como símbolos de la carencia del sentido lineal de la historia y del tiempo, proceden a revisar bibliotecas cometiendo estragos y “ejerciendo bajo el poder de lo Mismo como auténticos guardianes triunfan fácilmente, siempre que un interlocutor fastidioso no se levante para responder que no quiere estar así representado, que niegue y que no reconozca a los que hablan en su nombre”<sup>443</sup>.

Pero no hay ningún interlocutor fastidioso dispuesto a armar o a criticar el discurso desde dentro. Existe una gran desvirtualización de sus obras ahora son metafísica, ahora estética, ahora política, ahora economía.

Esa indignidad de hablar por los otros se refuerza en el momento en el que se considera la naturaleza recta del pensamiento y se le otorga al intelectual la llave del buen sentido y la rectitud del mismo elaborando unas reglas precisas para poder empezar a formar parte del juego. Sin embargo, semejante inocencia sólo puede dar

---

<sup>442</sup> FOUCAULT, M., *Introducción a un modo de vida no fascista*, pág.3.

<sup>443</sup> DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, pág. 203.

por satisfechos a principiantes o a partidarios de lo mismo ('como si el pensamiento no debiera buscar sus modelos en aventuras más extrañas o más comprometedoras'<sup>444</sup>, como si el pensamiento no estuviera radicalmente violentado desde sí mismo para pensarse de otra manera sin caer en el eterno comentario sobre las mismas palabras indefinidamente las unas sobre las otras, constantemente reformulando un puzzle al que siempre parecen faltar piezas).

Esa impotencia misma del pensamiento para pensarse, es denunciada por Deleuze y por Foucault como una fuerza plegada que impide al pensamiento que piense con y desde su propia materia prima –el acto de creación, la irrupción de un nuevo sentido hasta entonces desconocido- olvidando antiguos compromisos con la dialéctica, los dualismos y la metafísica anterior, para formar una nueva imagen del pensamiento ajena a lo Mismo, a la analogía, a la similitud, a la semejanza y a la identidad que sólo reconocen el mundo de la representación más general.

“El Yo (Je) pienso es el principio más general de la representación, es decir, la fuente de esos elementos y la unidad de todas esas facultades: yo concibo, yo juzgo, yo imagino, yo me acuerdo, yo percibo como los cuatro brazos de Cogito. Y, precisamente, sobre esos brazos se crucifica la diferencia. Cuádruple grillete donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto; siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de representación”<sup>445</sup>.

Esta continuación y reduplicación del mundo (re-presentación, reconocimiento, re-partición) postulan una representación generalizada y universal, vacía y comprometida que habla desde la distancia y no permite fractura alguna ni encuentros posibles con otras instancias que lo fuercen desde dentro.

---

<sup>444</sup> DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, pág. 209.

<sup>445</sup> DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, pág. 214.

“Lo primero en el pensamiento es la fractura, la violencia, el enemigo; y nada supone la filosofía, todo parte de una *misosofía*. No se debe contar con que el pensamiento para sentar la necesidad relativa de lo que piensa, sino por el contrario con la contingencia de un encuentro con lo que fuerza a pensar, para levantar y erigir la necesidad absoluta de un acto de pensar, de una pasión de pensar”<sup>446</sup>.

De modo que, guiada por una falsa imposibilidad, se entrega a otras disciplinas anulándose a sí misma. ¿Sucedente entonces que la filosofía carece de fuerza suficiente para continuar por sí misma su camino que debe aliarse con otras fuerzas que la desvirtúan ahora metafísica, ahora política, ahora estética, ahora religión?

En definitiva, se trata de destruir el pensamiento y el viejo estilo establecido con sus propias armas con la misma intransigencia para revindicar lo diferente con los que ella elogia el orden de la totalidad, el horror, lo universal y el sujeto ya que la retención idéntica que se reveló con la razón es un instinto reprimido y destructor que devino *antirrazón* –procedimiento impecable y sin contenido que acaba disolviendo la razón misma para convertirla en una instancia omnipotente. Así Foucault, prologando a Deleuze y Guattari, advierte:

“De allí los tres adversarios a los cuales *El Anti-Edipo* se halla confrontado: Tres adversarios que no poseen la misma fuerza, que representan grados diversos de amenaza, y que el libro combate con diferentes medios.

1. Los ascetas políticos, los militantes morosos, los terroristas de la teoría, aquellos que quisieran preservar el orden puro de la política y del discurso político. Los burócratas de la revolución y los funcionarios de la Verdad.

---

<sup>446</sup> DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, pág. 215.

2. Los lamentables técnicos del deseo - los psicoanalistas y semiólogos - que registran cada signo y cada síntoma y que desearán reducir la organización múltiple del deseo a la ley binaria de la estructura y de la carencia.

3. Por último, el enemigo mayor, el adversario estratégico (ya que la oposición de *El Anti-Edipo* con sus otros enemigos constituye más bien un combate táctico): el fascismo. Y no solamente el fascismo histórico de Hitler y de Mussolini - que tan bien supo movilizar y utilizar el deseo de las masas- sino también el fascismo que existe en todos nosotros, que habita en nuestros espíritus y está presente en nuestra conducta cotidiana, el fascismo que nos hace amar el poder, desear esa cosa misma que nos domina y nos explota”<sup>447</sup>.

Una vez De Galle anunciara el final del recreo, cuando todos los estudiantes volvían a casa y después de haber visto el film de Godard y sus dobles, Deleuze y Guattari se preguntaban, según Foucault:

“¿Cómo hacer para no convertirse en fascista incluso cuando (sobre todo cuando) se cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo hacer desaparecer de nuestro discurso y de nuestros actos, de nuestros corazones y placeres, ese mismo? ¿Cómo arrancar ese fascismo incrustado en nuestro comportamiento? Los moralistas cristianos buscaban las trazas de la carne que se habían introducido en los repliegues del alma. Deleuze y Guattari, en cambio, acechan las más ínfimas partículas del fascismo en el cuerpo”<sup>448</sup>.

Intentado rellenar todas esas casillas vacías a partir de analogías, identidades y semejanzas sin percatarse que incluso los mismos conceptos significan cosas diferentes, como significan cosas diferentes la palabra “revolución” en los personajes

---

<sup>447</sup> FOUCAULT, M., *Introducción a un modo de vida no fascista*, pág. 4.

<sup>448</sup> FOUCAULT, M., *Introducción a un modo de vida no fascista*, pág. 6.

de *La insoportable levedad del ser* de Milan Kundera “para mí revolución significaba ver entrar los tanques soviéticos en Praga. Para ella, Mayo del 68”<sup>449</sup>.

Lo que hay que intentar cambiar son las reglas del juego políticas que no pueden aceptarse sin la modificación del marco y los límites del estado. No hacia un más allá del mismo a base de la transgresión de todas las normas, sino desde un más acá: todo lo que no se había considerado político, considerarlo como formaciones políticas que configuran la identidad: la privacidad, lo sexual... al más puro estilo de Foucault: lo microfísico –del deseo, del poder- donde la sociedad civil es ya una sociedad política en sí misma que es la misma que deseo el fascismo y también Mayo del 68.

¿Por qué? Porque el deseo no siempre coincide con el interés de lo masivo y Deleuze y Guattari se proponen desunir los lazos del capitalismo con el deseo a partir de una revolución molecular que produzca lo real ya que en los acontecimientos siempre hay algo que tiene que ver con el deseo, con algo que se quiere y no se puede, con el entusiasmo que sale a la calle aunque “las estructuras no salgan a la calle” como gritaba aquel alumno invadido del espíritu práctico de Mayo del 68. Los aparatos ideológicos del estado actual y del capitalismo han reprimido el inconsciente hasta el punto de coartar la representación justa de un estado de cosas ya que todo se reduce a una cantidad indeterminada de flujos. Esta rutina transformada como natural en el ritmo dominante del mundo, ha pasado como invisible durante mucho tiempo como pasaba como invisible las epistemes renacentistas y clásicas que describía Foucault, ya que para Deleuze el deseo que invade la atmósfera actual es social, histórico y económico aunque por naturaleza sea no político, necesitando, por tanto de una mediación para hacer completamente social y rompiendo con el iusnaturalismo procedente de la teoría de Hobbes ponía de manifiesto que la principal facultad para la revolución molécula no es la memoria que nos recuerde a todos como atados a partir de un contrato, sino la imaginación como el esplendor de lo que nunca ha sucedido o sucederá, como lo inimaginable que no puede representarse en el futuro sino como

---

<sup>449</sup> KUNDERA, M., *La insoportable levedad del ser*, pág. 43.

aquello que sólo puede pensarse bajo el título de la creación pura, como novedad que impulsa la acción revolucionaria genuina desde donde puede percibirse movimiento geográficos de tierras que conectan el pasado con el presente desde una necesidad absoluta de cambiar desde la potencia el propio modo de vida.

Sólo desde estas ficciones que describe en bruto Deleuze y en pequeño Foucault, puede concebirse a prolongación histórica como incapaz de representar ese imprevisible por venir, ya que la Historia tradicional, como ya hemos visto tratando a Foucault, se ve obligada a encontrar las causas del acontecimiento para poder reconstruir de ese modo los vínculos del presente con el pasado para restaurar y representar un futuro como continuidad de estos dos tiempos, enterrando por completo la novedad y el azar en tanto que lo único que puede retornar según el eterno retorno son esos simulacros fantasmas del futuro en cuanto tales novedades que expulsa tanto el pasado como el presente que expresa que no puede terminar sino siempre recomenzar escapando de la pura determinación ya que cuando las cosas están en puro acto sólo pueden esperar morir.

Sin embargo, con la afirmación del devenir como un tiempo por llegar pero que efectivamente nunca llega y falta de hecho a su forma siendo incompatible con el ser presente que no tiene ni un antes ni un después, se puede llegar a la imagen deleuziana no sólo del tiempo sino también de ese hombre con esa otra sensibilidad y a la imagen de la filosofía, como algo monstruoso que tiende a repetir novedades.

“Como Deleuze, Foucault exige entonces ‘que se libere a los fantasmas de las restricciones que les imponemos, que los liberemos de los dilemas de verdad y falsedad y de ser y no ser... se les debe permitir que bailen’ aunque la danza de fantasía pueda producir que resultados que son, en palabras de Foucault, ‘topológicos simultáneamente’ es decir, quedar trazados de vuelta en la materialidad del cuerpo como deseos carnales y crueles<sup>450</sup>”.

---

<sup>450</sup> MILLER, J., *La pasión de Michel Foucault*, pág. 183.



Sólo la arqueología que no reencadena el pasado sobre una necesidad histórica huye de esa visión crónica de las secuencias y tiene una visión espacial en estratos del pensamiento como geofilosofía en tanto que sedimentos, capas y orden de superposiciones como imagen absoluta del pensamiento (ríos, montañas, mesetas... en contraposición a las raíces y a los árboles) donde existen múltiples entradas.

“Ser rizomorfo es producir tallos y filamentos que parecen raíces o, todavía mejor, que se conectan con ellas al penetrar en el tronco, sin prejuicio de hacer que sirvan para nuevos usos extraños. Estamos cansados del árbol. No debemos seguir creyendo en los árboles, en las raíces o en las raicillas, nos han hecho sufrir demasiado. Toda la cultura arborescente está basada en ellos, desde la biología hasta la lingüística. No hay nada más bello, más amoroso, más político que los tallos subterráneos y las raíces aéreas, la adventicia y el rizoma”<sup>451</sup>.

Y sólo en ese sentido, puede decirse que *El AntiEdipo* es a filosofía política de Mayo del 68 ya que tanto Deleuze como Guattari, acompañados desde la sombra por Foucault, piensan que ese freudomarxismo que invadía las aulas y la atmósfera del 68 donde se tenía la creencia de juntar la revolución social con la personal no era suficiente. Así dice Foucault:

“Agradecemos a Deleuze el que no haya repetido el slogan que nos harta: Freud con Marx, Marx con Freud, y ambos, si le parece, con nosotros. Deleuze ha analizado claramente lo que era necesario para pensar el fantasma y el acontecimiento. No ha intentado reconciliarlos (ensanchar la punta extrema del acontecimiento con todo el espesor imaginario del fantasma; o lastrar la flotación del fantasma con un grano de historia real). Ha descubierto la filosofía que permite afirmarlos uno y otro, disyuntivamente. Deleuze había formulado esta filosofía, incluso antes de *Lógica del sentido*, con una audacia sin parangón, en *Diferencia y repetición*”<sup>452</sup>.

---

<sup>451</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 2,

<sup>452</sup> FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 27.

En el mismo año que a Foucault lanzaban dardos los personajes de 'La Chinoise' salía al público otro libro titulado *La sociedad del espectáculo* donde se pretende despertar a la sociedad de ese sueño en el que se ha caído con el capitalismo (como *ismo* que libera del sufrimiento a las clases trabajadoras tras la creación del estado del bienestar hermanado con la sociedad de consumo que estaba emergiendo en Europa y EE.UU. en ese momento de la historia donde al estilo de Foucault se dan ciertas relaciones de poder que se vuelven invisibles y que utilizan las leyes jurídicas y el derecho para enmascararse como pura economía cargada de un deseo casi natural que hay que psicoanalizar binariamente Estado-padre como una fuerza enmascarada como natura que ejerce de instancia mediadora y trascendente que funda todo el campo de lo social.. Foucault, Deleuze y Guattari, piden ocupar el lugar del rey a través de una desnaturalización genealógica que saque a la luz que tras el resplandor de las mercancías se esconde una gran cantidad de trabajo abstracto donde el deseo llega a desear su propia destrucción.

Pero ¿cómo se pudo llegar a desear aquello que nos ahoga y nos explota? ¿Cómo puede llegar a ser deseada la explotación, el avasallamiento, una fuerza que nos constriñe?

- 1- Convirtiendo al deseo con algo que sólo tiene que ver con los seres individuales.
- 2- Concibiendo al deseo como algo que no tiene que ver con lo real.
- 3- Convirtiendo al deseo como algo que sólo tiene que ver con lo privado.

Y a penas un mes antes de la muerte de Foucault, en 1984, Deleuze y Guattari piensan que *en realidad Mayo del 68 no tuvo lugar*<sup>453</sup>. Si éste se concibe como acontecimiento que permite la apertura de lo posible, nunca puede ser superado, sino que siempre preexiste en el espesor de lo social y las instituciones. Es cierto que "hubo

---

<sup>453</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos*, 'Mayo del 68 nunca ocurrió', pág. 210.

mucha agitación, gesticulación, palabras, bobadas, ilusiones en el 68, pero esto no es lo que cuenta. Lo que cuenta es que fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto”<sup>454</sup> produciendo así una nueva subjetividad y oxigenando el inconsciente social que se había formado a base de represiones, repeticiones y domesticaciones. “Es preciso que la sociedad sea capaz de construir dispositivos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad<sup>455</sup>”. No está haciendo referencia a una simple diferencia entre naturaleza y cultura, sino que se está hablando de la explotación de los cuerpos y las circunstancias, en definitiva, del alma.

Dice Foucault que hay que hacer una genealogía del alma moderna para extraer las fuerzas que le marcan y separarse de esa sensación de seguridad por la que los hombres han cedido todos sus derechos a un soberano mayor que garantiza la funcionalización perfecta del aparataje estatal que nos extrae a fuerza de incluírnos en el estado de naturaleza antes de que este mismo poder soberano exista. El cuerpo tiene derecho a todo eso que puede, como dice Spinoza, y este principio es el capitalismo en estado puro.

Ser humano entonces significa respetar esas prohibiciones impuestas para no poder ser castigado y no regresar al círculo de la animalidad o marginalidad. La lista de hombres infames que Foucault establece, cargan con delitos parecidos a esos. De hecho, cuando el hombre se hace consciente de ese aparataje se hace consciente de ese límite de dos maneras:

- 1- Se somete de manera completamente natural asumiendo esa prohibición.
- 2- Rechazar la prohibición.

Además, al estilo de Foucault, los hombres también van perdiendo el valor de lo sagrado y se hacen conscientes de al juego al que han sido sometidos con la

---

<sup>454</sup> DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos*, ‘Mayo del 68 nunca ocurrió’, pág.213.

<sup>455</sup> DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos*, ‘Mayo del 68 nunca ocurrió’, pág. 214.

invisibilidad de la capacidad de morir que ha permitido la medicina durante demasiados años.

La conciencia de la transgresión de lo sagrado. Bataille que aparece en las primeras páginas de *El AntiEdipo*. Se corre el riesgo de que el sexo se convierta también en algo completamente banalizado, en una simple manera de hacer gimnasia. Lo que produce la máquina estatal es el deseo de lo que no se posee desvalorizando la carencia. El deseo no produce lo que realmente carece ¿se carece siempre de algo cuando sea desea? ¿De dónde viene la creencia en la carencia? Deleuze y Guattari responden que de la propia producción social que juega el papel de ilusión progresiva: el materialismo hace del deseo una superestructura y en la medida en que el deseo no se encuentra en ella, el deseo es materialista y viceversa. De hecho, podemos pensarlos bato estos dos regímenes locos, concibiendo que el deseo sólo se encuentra en lo social y que las formaciones sociales están libidinalmente determinadas como máquinas deseantes que producen al mismo tiempo lo social. Siempre ha existido el problema de lo reprimido, y si volvemos de nuevo a Freud<sup>456</sup>, nos percataremos de que “en el inconsciente como en la historia lo reprimido tiende a volver siempre sobre lo mismo”.

Así, Deleuze y Guattari piensan que existe una represión masiva de lo deseante, pero que de hecho no afecta a la producción social sino a la creencia de que el deseo desea su propia represión. Lo que el deseo desea es fluir, es simplemente ser convirtiéndose en el estropicio de lo social que acaba arruinando. Es el deseo de arreglar lo que las máquinas estropean. Este deseo guarda una gran relación con las ideas.

Para analizar estas prácticas, Deleuze y Guattari ponen sobre la mesa el esquizoanálisis, ya que si el deseo es siempre dudoso, siempre sospechoso y deja de serl cuando empieza a destruir las cosas, el seo sólo se puede descubrir en la destrucción de las líneas de fuga por lo que el deseo no está al principio de la historia

---

<sup>456</sup> Cfr. FREUD, S., *El delirio y los sueños*, pág. 97.

sino al final, y nadie sabe muy bien lo que es como indican en el tercer capítulo de *El AntiEdipo* la historia de la liberación del deseo en una especie de “Escenario poshistórico”.

La sociedad es un conjunto de dispositivos que reprimen el deseo y a partir de esta tesis básica de Deleuze y Guattari se construye una etnología perversa pues toda sociedad para construirse tiene que reprimir –codificar– aquello que les destruye y para ello necesitan generar una imagen desfigurada de lo que es su propia muerte. La sociedad llena de órganos codifica los flujos. Y los cuerpos no marcados son repugnantes porque son naturales.

Si Foucault se diferenciaba de la fraseología comunista, Deleuze y Guattari se separan de ese marxismo por dos razones básicas:

- 1- Constantemente en *El AntiEdipo* se rechaza la noción de contradicción que el marxismo plantea como motor que hace funcionar la Historia. Según Deleuze y Guattari no se puede encontrar contradicciones en la Historia y aunque existieran no sería lo esencial para explicar su funcionamiento ni sus disfunciones. De hecho, cuando sacamos las contradicciones fuera del ámbito lógico, el asunto se vuelve más que problemático. Y si no hay nada más largo de resolver que un problema que no existe... Una sociedad no se contradice: se fuga. Cuando se habla de contradicción necesariamente se piensa en una superación de la contradicción y se da por supuesto que este hecho puede suceder evidenciando que la sociedad se piensa a partir de un modelo de equilibrio cuando en realidad hay desequilibrios, excesos, defectos y fugas, como en el ámbito del lenguaje.
- 2- Minimización en *El AntiEdipo* del concepto de clase (es un resultante de otras relaciones micropolíticas y micromoleculares).

“Nos encontramos en todas partes a los hijos del 68, aunque ellos no sepan que lo son, y cada país los produce a su manera. No es una situación brillante. No son jóvenes directivos. Son extrañamente

indiferentes, y sin embargo están bien informados. Han dejado de ser exigentes, o narcisistas, pero saben perfectamente que nada responde actualmente a su subjetividad, a su capacidad de energía. Saben incluso que todas las reformas actuales se dirigen más bien contra ellos. Se han decidido a dirigir sus propios asuntos hasta donde les sea posible. Mantienen una apertura, una posibilidad (...) Una mezcla de calle y universidad (...) sabe que no hay ningún empleo para él (...) Esto ocurre en todo el mundo. Con el desempleo, las pensiones, o la escolarización, se institucionalizan las 'situaciones de abandono' controladas, tomando como modelo a los discapacitados. Las únicas reconversiones subjetivas actuales, en el orden colectivo son las del capitalismo salvaje al estilo americano, o las del fundamentalismo musulmán al estilo de Irán o de las religiones afroamericanas al estilo de Brasil (...) No hay más solución que la solución creadora. Estas reconversiones creadoras son las únicas que contribuirán a resolver la crisis actual y a tomar el relevo de un Mayo del 68 generaliza, de una bifurcación o una fluctuación amplificada"<sup>457</sup>.

---

<sup>457</sup> DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos*, "Mayo del 68 no ocurrió", pág. 215.

**PARTE V**  
**MICROFÍSICA Y MICROPOLÍTICA:**  
**DE UNA POLÍTICA DE LO PEQUEÑO A UNA POLÍTICA MENOR**

## En realidad Mayo del 68 no tuvo lugar: Gilles Deleuze y lo político

Una vez recorrido los caminos de Foucault y Deleuze, tenemos que localizar el acontecimiento que unió ambos pensamientos en esa zona ciega de la que hablamos al comienzo. Para ello, analizaremos el concepto de “Mayo del 68” a través de los textos residuales tanto de Foucault como de Deleuze.

Como señala José Luis Pardo, cuando hablamos del año 1968 se nos vienen a nuestra cabeza muchas imágenes dando lugar a pensar que hemos pasado de una alienación económica, social y religiosa a una alienación también la estética (la imaginación colectiva).

No obstante, no es sólo la alienación estética la que nos conduce a pensar este acontecimiento como relevante en la presente tesis doctoral. Mayo del 68 fue el encuentro principal entre Deleuze y Foucault. Para nuestros autores fue la causa común que unió su pensamiento. Fue un año convulso, si nos ponemos a observar los hechos acaecidos.

Sin embargo, Deleuze en 1968 no estaba escribiendo sobre Mayo del 68 si no su tesis doctoral, que fue leída entonces *Spinoza y el problema de la expresión* y un año después *Lógica del sentido* donde tratará sobre la noción de acontecimiento que definiré más adelante.

El título de este apartado debe su texto a un texto de Deleuze publicado en 1984 – año de la muerte de Foucault-. De modo, que no tenemos una versión deleuziana ni tampoco foucaultiana del momento, entonces ¿Qué quería decir exactamente con que Mayo del 68 en realidad no tuvo lugar? Creo que Deleuze –y también Foucault como manifestará en otros textos<sup>458</sup>- estaba refiriéndose principalmente a dos cosas: a la noción de acontecimiento y a la noción de lo posible. De esta forma se nos plantean tres preguntas:

- 1- ¿En qué sentido Mayo del 68 fue un acontecimiento?

---

<sup>458</sup> Cfr. *DE*, Vol. III, nº171, “¿Es inútil sublevarse?”.



- 2- ¿Qué espacios de posibilidad abrió? O como diría Foucault, ¿de qué posibilidad y de qué imposibilidad se trata?
- 3- ¿Por qué no tuvo lugar? ¿Realmente los acontecimientos ocurren o siempre insisten y subsisten, nunca terminan o llegan demasiado tarde o demasiado temprano para sentir sus ecos y resonancias?

Según indica Deleuze en el texto,

“El propio acontecimiento se encuentra en ruptura o en desnivel con respecto a las causalidades: es una bifurcación, una desviación de las leyes, un estado inestable que abre un nuevo campo de posibilidades. Prigogine ha hablado de estos estados en los cuales, incluso en la física, las diferencias mínimas se propagan en lugar de anularse y fenómenos absolutamente independientes entran en resonancia, en conjunción. En este sentido, aunque un acontecimiento sea contrariado, reprimido, recuperado, traicionado, no por ello deja de implicar algo superable”<sup>459</sup>.

Aunque, si nos fijamos bien, ha pasado en el tiempo, el propio acontecimiento, aunque sea antiguo, no se deja superar porque es una apertura de lo posible. Acontece en el interior de los individuos tanto como en el espesor de una sociedad.

“El estallido, el esplendor del acontecimiento es el sentido. El acontecimiento no es lo que sucede (accidente); está en lo que sucede el puro expresado que nos hace señas y nos espera”<sup>460</sup>.

Mayo del 68, dice Deleuze, pertenece al orden de los acontecimientos puros, libres de toda causalidad normal o normativa. Su historia es “una sucesión de inestabilidades y de fluctuaciones amplificadas”<sup>461</sup>. Así, continúa argumentando, que hubo mucha agitación,

---

<sup>459</sup> DELEUZE, G., “En realidad Mayo del 68 no tuvo lugar”, en *Dos regímenes de locos*, pág. 246.

<sup>460</sup> Ibid. Pág. 247.

<sup>461</sup> Ibid. Pág. 247.

gesticulación, palabras, bobadas, ilusiones en el 68, pero esto no es lo que cuenta. Lo que cuenta es que fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto. Es un fenómeno colectivo del tipo ese que señala Deleuze en *¿Qué es la Filosofía?*: “Lo posible, que me ahogo”<sup>462</sup>.

Cuando se produce este tipo de mutación social, no basta con extraer sus consecuencias o sus efectos siguiendo líneas de causalidad económica, política o estética o de cualquier otra índole. Es preciso que la nueva sociedad sea capaz de constituir dispositivos colectivos correspondientes a la nueva subjetividad, de tal manera que ella desee la mutación.

Esta es la nueva “reconversión” debe darse en el seno de la sociedad. Sin embargo, en Francia, por el contrario, tras el 68 los poderes no han dejado de convivir con la idea de que había que acabar con esa apertura que estaba agrietando el panorama político para que deviniera otro. Y, en efecto, se ha acabado con ello, pero en condiciones catastróficas. Mayo del 68 no fue la consecuencia de una crisis ni de una reacción a una crisis. Más bien, al contrario, llega a decir Deleuze. La crisis actual, los actuales impasses de la crisis francesa, derivan directamente de la incapacidad de la sociedad francesa para asimilar Mayo del 68. La sociedad francesa ha mostrado una particular impotencia para operar una reconversión subjetiva a nivel colectivo, como exigía el 68: de no ser por ello.

Esta incapacidad de asumir el acontecimiento puede resolverse en una mirada hacia la ciudad de París, no hay nada en ella que nos recuerde a Mayo del 68 que no sea fruto de la memoria y esas imágenes del inconsciente colectivo que nos evoquen un tiempo pasado y que nos lleva a preguntar si en realidad tuvo o no lugar. Según Deleuze, ¿qué otra cosa podrían hacer, puesto que todo dispositivo para una existencia nueva, para una nueva subjetividad colectiva, ha sido aplastada de antemano por la reacción ante el 68, tanto a la izquierda como a la derecha?<sup>463</sup>

---

<sup>462</sup> DELEUZE, G., GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, pág. 161.

<sup>463</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos*, “En realidad Mayo del 68 no tuvo lugar”, pág. 249.

Sin embargo, fue un año crucial de análisis en la obra de ambos autores para definir su causa común: la lucha contra lo intolerable o lo que Foucault denominará “fascismo” y más tarde Deleuze y Guattari, “microfascismo”.

## **Un peligro que seduce. Michel Foucault y lo político<sup>464</sup>.**

Siguiendo la línea argumental de “Mayo del 68 no tuvo lugar”, podemos seguir añadiendo que quizá Europa es un lugar sin lugares, un lugar lleno de agujeros negros, de microcélulas fascistas que sobrevuelan toda la obra posterior al 68 tanto de Gilles Deleuze como de la de Michel Foucault, que también hemos llamado: lo intolerable y la causa común.

Si de algo trata la obra de Foucault es de lo inteloreble, de lo que no puede permitirse que continúe en el tiempo y también, de los efectos de esta continuidad, y a su vez, de qué sucedería con paralización de los procesos y el ejercicio de la resistencia. Se trata de comprender esas manifestaciones del poder que se perfecciona a través de segmentos duros y que se hace cada vez más delirante y perversa, donde nada es lo suficientemente pequeño para ser analizado: hasta los elementos más insignificantes de nuestra conducta son producidos a priori y analizados con lupa desde una serie infinita de procesos menores (o pequeños), desde un poder infinitesimal y microfísico, desde esas técnicas de organización del tiempo y del espacio que acaban por volverse invisibles e inconscientes (la disciplina, la vigilancia y la sanción se vuelven naturales y hasta necesarias y los fines filantrópicos: la seguridad, la higiene, bienestar...).

Para no ser fascista, como decía Faulkner<sup>465</sup>, lo único que nos queda es devenir-negro, gay, mosca, mujer, Moby Dick, capitán Ahab, porque bien alguien puede no ser en acto negro, ni gay, ni mosca, ni mujer... pero puede compadecer –empatizar- con ellos: no es necesario ser Rosa Parks para entender la liberación de los negros en Estados Unidos, ni hace falta ser mujer para ser feminista, ni maltratada para comprender y estar en contra de los maltratadores.

---

<sup>464</sup> Gran parte de las ideas aquí esbozadas forman parte del capítulo escrito para *Fortalezas del poder* (VVAA) en Amargord, 2015, Madrid, págs. 83-102.

<sup>465</sup> Cfr. FAULKNER, W., *Luz de agosto*, pág. 39.

Toda esta ontología del no-ser tiene miles de resonancias políticas, estéticas, eróticas, económicas y lógicas, pues resulta la única forma de acabar con los dualismos y con el pensamiento binario, de destruir desde su raíz el verbo ser<sup>466</sup>

Sin embargo, si invertimos el razonamiento, alguien también puede compadecerse de un asesino, de un pedófilo ¿qué sucede, por ejemplo, cuando Humbert Humbert nos convence de su amor por Lolita? He ahí las líneas de fuga que señala Foucault, éstas son las peligrosas, las seductoras, las que denominamos fascistas. He ahí el peligro que subraya ese instante susceptible en el que cualquiera puede dejarse llevar por ese abismo, por ese impulso y pequeño fascista que llevamos dentro, porque el gran fascismo se cristaliza desde pequeños focos y es un rumor, por eso es tan difícil definirlo porque se escapa, porque nadie se atreve a nombrarlo o porque se nombra demasiado.

Dice Bertolucci en *Novecento* que los fascistas no nacen como los hongos de un día para otro. El fascismo se hace. Es una construcción. Es una práctica. Una filosofía práctica.

No es la intención del escrito alzarse con ningún territorio filosófico, más bien la intención será extraer fuerzas del pensamiento de Foucault, para ver qué sucede hoy, en qué consiste éste ahora en el que estamos, qué está pasando y a qué presente pertenecemos, es decir, hablar de nosotros, a ver si es tan deseable esa revolución, si es inútil o no sublevarse o más bien, como afirma Bob Dylan, si los tiempos están cambiando, si las formas han cambiado, si el poder ya no se parece en nada al de antes y hay que buscar nuevas armas ante la teoría del poder que Foucault nos expone.

El poder para Foucault<sup>467</sup> es un poder microfísico que no se encuentra centralizado basado en la relación de fuerzas que no se poseen sino que se ejercen, y que no sólo es negativo (reprime, rechaza, castra) sino que también es algo positivo (produce, perfecciona, construye) y se introduce en los cuerpos desde técnicas

---

<sup>466</sup> Cfr. DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil Mesetas*, "Rizoma".

<sup>467</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar, Hay que defender la sociedad, Seguridad, territorio y población*.

disciplinarias (individualizantes y colectivas) como la anatomopolítica y la biopolítica, y que sus formaciones son tanto discursivas (leyes, mandatos, marcos legales, policía de las palabras, ejército) como no discursivas (cárceles, panópticos, cámaras de seguridad), esas que caminan desde una razón de Estado en cierto sentido cartesiana y platónica que excluye la diferencia, una especie de sentido común del estado desde una falsa filantropía que separa en una lógica binaria todo el mundo de la vida: bueno-malo, normal-anormal, hombre-mujer, normal-patológico, locura-razón.

Por esa razón, se usará un método genealógico para extraer una pequeña ontología del presente que nos haga comprender por qué en este determinado momento estamos viendo el renacer del fascismo y al mismo tiempo, si existen modelos revolucionarios diferentes a los que pensamos, es decir, si hay nuevas armas y nuevas formas de resistencia. Desde ahí se intentarán responder las preguntas abiertas en la obra foucaultiana:

- 1- ¿Es inútil sublevarse?
- 2- ¿Por qué no inventar nuevas armas ante nuevas formas de poder?
- 3- ¿Qué podemos hacer?

Entonces, el fascismo se encuentra muy unido a lo que Foucault llamaba “el saber de la gente”, un saber cotidiano que se retransmite en el anonimato (rumores, conversaciones, secretos, contratos y fórmulas técnicas dentro del gran volumen de información en nuestros días a lo que Foucault llama “monstruosidad lingüística”<sup>468</sup>). Así, el fascismo es el rumor, ese fantasma que recorre Europa, (y no precisamente en el sentido marxista de la frase). Por tanto, podemos afirmar que son las masas las que desean el fascismo<sup>469</sup>, la que lo piden a gritos por las calles y exigen más impuestos, menos pan, hostilidad ante el vecino.

---

<sup>468</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Entre lenguaje y literatura*, “Prefacio a la transgresión”, pág. 127.

<sup>469</sup> Cfr. DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil Mesetas*, “Micropolítica y segmentaridad”, pág. 245.

Pero aún no ha sido definido el término “fascista”. Comparto la idea de Deleuze<sup>470</sup> de que ser de izquierda es una cuestión de perspectiva. No creo que haya gobiernos de derecha, ni de izquierda, ni de centro, ni gobiernos del malestar o del bienestar propiamente hablando. Estamos de acuerdo con la afirmación de Deleuze sobre esto: ser de izquierda significa primero ver el mundo, luego mi lugar y luego a mí. Ser de derechas es lo inverso: yo-país-mundo.

Sin embargo, tenemos que añadir algo más político que rumorológico. Recientemente en el informe de la agencia JP MORGAN. Dicho esto, el documento detalla a continuación los problemas que existen en los sistemas políticos de los países de la periferia: Grecia, España, Portugal e Italia. Estos países se encuentran en el centro de la crisis de deuda en Europa. Los autores siguen diciendo:

“Estos Sistemas Políticos vienen de una Dictadura anterior y están definidos por estos Regímenes. Sus Constituciones tienden a tener un fuerte sesgo socialista, reflejando la fuerza política que los partidos de izquierda adquirieron después de la derrota del fascismo (...) Los Sistemas Políticos de los países de la periferia tienen unas características comunes: unos dirigentes débiles; unos Estados centrales débiles en relación con las distintas regiones; protección constitucional de los derechos de los trabajadores; sistemas que buscan el consenso y se anima el clientelismo político; el derecho a la protesta, permitido por el status quo político. Las lagunas de esta herencia política han quedado al descubierto por la crisis”<sup>471</sup>.

¿Por qué suceden estos hechos y análisis que parecer querer volver a instaurar viejos órdenes para nuevos problemas? ¿Qué fuerzas, poderes, intensidades han sacudido determinado momento de la historia para cristalizar en esos grandes acontecimientos, para que esos enunciados tengan poder de verdad y sean tenidos en

---

<sup>470</sup> Cfr. DELEUZE, G., “Abecedario”, G de Gauche.

<sup>471</sup> <http://centrodeperiodicos.blogspot.com/2013/06/el-fascismo-llama-la-puerta-jp-morgan.html>

cuenta por las instituciones? ¿Qué espacios se han abierto y cuáles han sido negados? ¿Por qué utilizar para nuevos planes, idénticas estrategias?

Como es un rumor, una creencia, un presentimiento, algo que no puede apresarse y que está por todas las almas, por todas las calles, ocupando el tiempo presente: hay que salir a las plazas a ver qué sucede. Como ya hemos estudiado en capítulos anteriores, entonces eran los años de la guerra, el septiembre negro en Jordania, la agitación estudiantil en Portugal contra Salazar tres años antes de la revolución de los claveles, la ofensiva terrorista del IRA, el recrudecimiento del conflicto árabe israelí contra la guerra del Ion Kippur, la normalización en Checoslovaquia, el régimen de los coroneles en Grecia, la caída de Allende en Chile, los atentados fascistas en Italia, la huelga de los mineros en Inglaterra, la agonía feroz del fascismo en España, la toma del poder por los Khemer rojos en Camboya, la guerra civil en Líbano, Perú, Argentina, Brasil y muchos de los estados africanos.

Ésta es la época de Foucault. Un Foucault al que en 'La Chinoise' de Jean-Luc Godard, un grupo de estudiantes neomarxistas de la Universidad de Nanterre apuntan con un arco a un conjunto de libros agrupados en la pared dentro de una diana, e inclinados ligeramente sobre la cámara, lanzan dardos a *Las palabras y las cosas* por considerarlo símbolo de la negación de la continuidad histórica y, por tanto, de la urgente posibilidad de una nueva revolución, por la imposibilidad de hacer un calco de la revolución marxista. Los disparos sobre Foucault en nombre de Mao Tse Tung durante aquel *verano de 1967* recién muerto Magritte que había sido el único en atreverse a mandar de vacaciones a Hegel (recuerden su cuadro del mismo título, ese del paraguas al revés) y el asesinato del Che Guevara más lo citado, componían el ambiente revolucionario de la época).

¿Bajo qué condiciones empieza a pensar Foucault todo este ambiente sobre lo intolerable y en qué se diferencia de nuestro presente? Es decir, ¿por qué no podemos hacer un calco exacto de lo que nos dice Foucault para nuestro problema actual? ¿Por qué necesitamos dar ese paso más allá? Es cierto que se pueden extraer muchas fuerzas de su pensamiento, pero estamos ante estados diferentes.



¿Por qué? Por varias razones, por ejemplo, los jóvenes que acudían a la Universidad de París en 1967 eran, sin duda, la primera generación en la historia del capitalismo que había vivido una etapa de expansión absoluta y pleno empleo como hemos visto.

Sin embargo, existe un sufrimiento aún analizado que define nuestras sociedades contemporáneas (que nosotros hemos llamado “fascismo” y “malestar”) y tiene que ver con la extranjería y la falta de lugares. Pues a lo que iba, un cierto malestar o grieta que afecta a todos los ámbitos. Si miramos a nuestro alrededor, al rumor que sobrevuela nuestra vida cotidiana, podemos obtener un esbozo de cómo se ha ido creando.

Tomemos varias categorías al azar: el tiempo, el constante influjo informativo, la velocidad, la eficiencia, el estrés, el control, la mercancía, el dinero, la inmediatez... Todo este sistema de categorías produce distancia y son producto del ritmo del capital que provoca heridas no sólo en las altas esferas y en la superestructura económico-política, sino en *lugares* más secretos: en las almas y en los cuerpos de las personas. Y su crudeza no cesa aquí sino que exige, como si un cuerpo o un alma pudieran ser infinitamente elásticos, las mismas categorías: eficacia, velocidad, espectáculo, control constante... reciclaje continuo del alma (a vivir hoy en Madrid, París, Ciudad de México, San Francisco, Berlín, Pekín, Samarkanda... y a ser hoy profesores, investigadores, editores, escritores, periodistas, como esos edificios que hoy son complejos de oficinas, mañana un centro comercial, un hospital, un centro de comida rápida, donde ningún *lugar* permanece).

Este desequilibrio se esparce sobre la moral de las personas con respecto al poder y al intercambio, a su tipo de relaciones con los demás. Pudiera ser que en esta nuestra sociedad todos nos tomemos como una especie de objetos intercambiables que están ahí para ser sustituidos unos por otros. Como si hubiese una especie de conspiración para que no pudieran depositarse ninguna serie de afectos ni sentimientos de pertenencia, con la falsa creencia de que nos volverán a encontrar por

el camino algún día muy lejano (pero las personas no se reciclan como los edificios y las mercancías ni existen dos completamente iguales).

Todo ese malestar hacia lo ajeno mezclado con la obligación de la migración y la extranjería, sobre en ansia de encontrar lugares, es el fascismo de nuestro tiempo. Esos peligros que seducen y se enmascaran bajo esa *prostituta del pensamiento*, ese humanismo, maloliente y mediocre.

Entre tanto cuestionamos, ¿pero no eso es de lo que escriben Foucault y Deleuze, de cosas que no permanecen, de palabras que cambian, de tratados de nomadología y las máquinas de guerra, de un mundo sin Dios ni orden, de mapas mutantes donde no hay sujetos, pero sí intensidades y fuerzas alegres en un tiempo raro y de sinsentido, de capitalismo y esquizofrenia *territorializando no-lugares* donde no existe voluntad ni higiene moral imperante?

Mucho tiempo idealizamos esos pasajes de *Micropolítica y segmentaridad* imaginando con entusiasmo esta *espléndida fatalidad* como el mejor de los mundos posibles: una carretera como las de Kerouac, una madriguera como las de Alicia, un camino de baldosas amarillas como el de Dorothy, un viaje como el de Chihiro lleno de trampas, monstruos y otros seres extraordinarios. Pero hoy, después de muchos mapas e inmensos trayectos, podemos considerarlo como un proceso violento que corrompe completamente el carácter y lo llena de sombra.

## Por una resistencia mínima

En este punto, tras haber explicado la teoría del poder de Foucault y el concepto de fascismo en ambos autores, quisiéramos exponer cómo luchar con esas nuevas armas ante la causa común.

Se trata de la exposición del texto, “¿Es inútil sublevarse?”. Es un texto corto, a penas tiene dos hojas y fue publicado en 1979 en el diario *Le Monde* por “el primer brote de las revoluciones árabes”. Si tuviéramos que responder a la pregunta sobre si inútil sublevarse tendríamos que argumentar que probablemente era válido y efectivo en un tiempo en el que el poder no funcionaba de manera microfísica. Es decir, hubo un tiempo en el que bastaba con cortarle la cabeza al rey, en dar un golpe de estado y tener el poder.

La cuestión de la insurgencia en Irán que tanto interesó a Foucault, estaba alimentada por saber cuándo y cómo la voluntad de todos cede su lugar a la política y no significa simplemente que Foucault apoye un relevo dialéctico del poder representativo al pueblo sin más, sino que le interesaba el juego de una sublevación política de verdad, y el cómo un hombre, un grupo, una minoría e incluso un pueblo, grita como lo hizo antes Rosa Parks “No”, como un mínimo de resistencia, señalando una espiritualidad política que se palpaba en el ambiente, que se agitaba como un murmullo entre la gente y que por fin acaba plasmándose como acontecimiento pero sin una utopía (es decir, algo que por definición no tiene lugar). Foucault no busca un *no-where*, sino un *now-here*.

Primero tenemos que analizar que el tiempo de Foucault y de Deleuze no son los nuestros. Nosotros nos enfrentamos ante una forma de poder microfísica, que se extiende por todas partes, que lo inunda todo, que no se localiza, sino que se ejerce, que son acciones sobre acciones, que no tiene únicamente la forma de la ley (los discursos) sino también formas no discursivas. Habrá que conocer muy bien cuál es nuestro tiempo y en qué presente estamos para poder encontrar nuestras propias

líneas de fuga. Y para ello, para hacer esa *ontología del presente*, sólo cabe problematizarlo y ver el acontecimiento bajo el cual hemos nacido<sup>472</sup>.

Para ello hay que cuestionarse, ¿qué ha sucedido para que en un momento dado en la Historia se pongan en marcha determinados discursos acerca del poder y la verdad? ¿Cuál es realmente el objeto de conocimiento que se esconde detrás de esas convicciones? ¿Quién lo enuncia? ¿En contra de qué otros? ¿Cómo algo llega a convertirse en objeto? ¿Bajo qué condiciones históricas deviene objeto de conocimiento? ¿Qué coste ha existido y qué ha excluido para definirse como tal? ¿A favor de qué? ¿En contra de qué otra cosa? ¿A qué divisiones tuvo que someterse? ¿Qué tratamiento y estatuto le otorgamos? ¿Cómo lo problematizamos? ¿Y por qué? ¿Por qué el capitalismo es la axiomática mundial de la que parece no podemos escapar? o dicho con palabras de Foucault, *¿de qué posibilidad y de qué imposibilidad se trata?*<sup>473</sup>

Es decir, ¿qué sujetos, colectivos, clases sociales, se han hecho con la propiedad de un discurso verdadero? Y para poder ejercer la resistencia

“¿Qué puedo saber, o qué puedo ver y enunciar en tales condiciones de luz y de lenguaje? ¿Qué puedo hacer, qué poder reivindicar y qué resistencias oponer? ¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como *sujeto*?”<sup>474</sup>.

En definitiva, ¿qué somos en este preciso momento de la historia y como se puede de manera efectiva y no romántica, ejercer la resistencia? Todo esto es lo que el filósofo francés Michel Foucault se cuestionó en muchas de sus obras bajo el lema de la denuncia de lo intolerable.

---

<sup>472</sup> Cfr. Parte II, “Michel Foucault, filósofo de lo pequeño”.

<sup>473</sup> La pregunta es una mezcla de una cita extraída del *Prefacio a la transgresión* y del Prefacio a *Las palabras y las cosas*.

<sup>474</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 149.

Foucault se percató hasta qué punto todo el conjunto social y político era demasiado frágil, ya que el poder no sólo se manifestaba en la cabeza visible del rey o el presidente, etc. sino que por el contrario, carecía de sujeto fijo y sin embargo, fluía entre las estructuras de las instituciones que componen el conjunto social donde todo el tiempo parecía estar lleno de sentido y donde todos los espacios parecía estar siempre llenos de cosas, permanentes pero dispersas, en un tipo de sociedad que estábamos a punto de dejar de ser pero con la que había aún que “gestionar su agonía y mantener a la gente ocupada mientras se instalan esas nuevas fuerzas que ya están llamando a nuestras puertas”<sup>475</sup>.

A este tipo de sociedad Foucault la llamaba disciplinaria y establece dispositivos y forma individuos dóciles desde la escuela, la fábrica o el hospital. Esta sociedad estudiada por Foucault es “el análisis, la elaboración, el cuestionamiento de las relaciones de poder y de las relaciones de poder e intransitividad de la libertad”<sup>476</sup>, donde el poder no se encuentra en un núcleo fijo de fácil localización, sino que fluye por todas partes. No es que todo sea poder, hay gente que dice que Foucault reduce todo al poder: el poder es como un clima, como una atmósfera, una atmósfera es la condición de posibilidad para que las cosas se forjen, en este caso, el poder es condición de posibilidad para “el saber” y “el sujeto”.

De modo que ante semejantes formas y perversiones institucionales de poder ¿cómo evitar hacer un calco? ¿Es decir? ¿Cómo podemos pensar de otra manera la resistencia? Pero ¿Bajo qué condiciones empieza a pensar Foucault todo este ambiente sobre lo intolerable y en qué se diferencia de nuestro presente? ¿Por qué no podemos hacer un calco exacto de lo que nos dice Foucault para nuestro problema actual? ¿Por qué necesitamos dar ese paso más allá? Es cierto que se pueden extraer muchas fuerzas de su pensamiento, pero estamos ante estados diferentes.

Esa primera generación del estado del bienestar se dio cuenta de que las categorías que dominaban sus vidas eran la rapidez, lo productivo, lo útil, lo novedoso,

---

<sup>475</sup> DELEUZE, G., *Conversaciones*, Post-scriptum sobre las sociedades de control, pág. 278.

<sup>476</sup> FOUCAULT, M., ‘Le sujet et le pouvoir’, *DE*, 1888, vol 4, nº306.

lo inmediato, lo espectacular, el crecimiento (n+1) intensivo y a toda costa. ¿Por qué esto es un peligro? Porque casualmente las categorías contra las que intentamos luchar contra el capital e implantar la revolución son las mismas categorías del capitalismo. Y por otro lado, porque ante esta nueva forma de poder tan microfísica e ilocalizable, tenemos que inventar nuevas formas de resistencia que no se agoten en su entusiasmo. Sabemos por Foucault que en las revoluciones (el entusiasmo, la continuidad) no duran vivos mucho tiempo y que ese ambiente revolucionario y festivo, se agota en su propia festividad. De modo que desde aquí y gracias a la irrupción en Madrid del movimiento 15M podemos decir que no tenemos que cambiar las cosas, velozmente y que tenga unos resultados inmediatos. Así su hermoso lema era: *vamos despacio porque vamos lejos*<sup>477</sup>.

Como también nos señaló Foucault en su descripción sobre las epistemes, la formación de las atmósferas es lenta y dura muchos años (incluso siglos). Hay que proceder por luchas locales y menores. Casi imperceptibles –recordemos que el poder es microfísico también- para que esos cambios tengan lugares y espacios reales en el mundo real. Y para ello, también hay que proceder con la fineza del genealogista, conocer muy bien ante qué poder nos enfrentamos. ¿Cómo y desde dónde construir otro tipo de sociedad que no abogue por los grandes cambios ni las utopías (que no tienen lugares ni espacios) sino con lo que se tiene aquí y desde aquí (del no-where al now-here)? ¿Con qué herramientas contamos y cuáles debemos desechar? De nuevo una vez más pensar ¿De qué posibilidad y de qué imposibilidad se trata?

En *L'insurrection qui vient* de El Comité Invisible, escrito por un colectivo francés que apuesta, al sentido de (n-1), por el decrecimiento como crecimiento o mejor, para salir de la aporía de la sociedad del crecimiento, como acrecimiento, muy unido también a la parte de *Capitalismo y esquizofrenia* cuando el Marx velado de la caída tendencial de la tasa de ganancia, demuestra que el capital funciona por crisis y parches, o como dice el mismo Deleuze “es la máquina de las máquinas y funciona estropeándose”, y no se muere sino que se hace más fuerte. Todos los sistemas de pensamiento se movían axiomáticamente bajo una tendencia del crecimiento donde podíamos ver siempre la totalidad más lo que sobrara con la fórmula (n+1), lo que

---

<sup>477</sup> CFR. VV.AA., “Geolopolítica de los afectos”,

Deleuze propone es justamente lo contrario, lo que siempre había sido excluido del pensamiento, sustraer a base de sobriedad todo lo que sobra, todo lo que supone un elemento de poder porque el capitalismo, es una acumulación inmensa de mercancías, incluso todo lo que en un principio se produce como ajeno a él, acaba adentrándose de un modo u otro.

Y ese es nuestro presente, ese estado de suspensión momentánea de la historia del capitalismo donde nacen las crisis actuales Europeas por mantener ese estado que en la praxis, resulta imposible. Si algo espero de las crisis, las migraciones, las extranjerías, el tener que buscar lugares, es crear un nuevo pueblo (pero pueblo, como bien sabía Deleuze, debe ir acompañado de por-venir) un pueblo nuevo por venir que ya no valore la axiomática del crecimiento y la acumulación de cosas y mercancías, del valor (¿os habéis dado cuenta de que hemos llegado a cambiar una casa por una vida (laboral, pero vida?), sino que no necesitamos más cosas, sino menos. Darnos cuenta de que a partir de muchas pequeñas luchas locales podemos hacer otras cosas. Sustraer pequeños elementos de poder de nuestras vidas. Y como digo, de todo esto, saldrá algo nuevo y de nosotros penderá la responsabilidad de eso nuevo que surja.

## Mourir à Madrid<sup>478</sup>

*Y mi terror es inmenso.*

*Tú, incluso, me has arrebatado a Dios.*

ANÓNIMO IRLANDÉS.

El gran Fernando Fernán Gómez decía en *Las bicicletas son para el verano* que, tras el 1 de Abril de 1939, lo que llegó no fue el tiempo de la paz sino el de la victoria. Quiero pensar que no decía otra cosa distinta que la que leí en un hermoso manual de la vida cotidiana que precede a *Capitalismo y esquizofrenia*, y que Foucault tituló *Introducción a un modo de vida no fascista*. Allí habla del peligro del fascismo que se cuele en nuestro discurso cotidiano porque resulta muy sencillo ser antifascista a nivel general (molar, macropolítico) sin ver el fascista que uno mismo es (molecular, micropolítico).

Es triste que una historia comience con la muerte de nueve hombres y dos mujeres.

La historia comienza así: Michel Foucault llegó a Madrid el 22 de septiembre de 1975 para protestar por las últimas ejecuciones que promulgó el dictador español y más que a intentar acabar con una injusticia, a demostrar solidaridad física con los condenados. Yves Montand, su gran amigo y compañero, leyó en francés el comunicado que escribió Michel Foucault. Montand cedió la palabra a Régis Debray, encargado de leer la traducción del texto realizada por Santiago Carrillo que decía lo siguiente:

---

<sup>478</sup> Comunicación presentada en el Congreso Internacional Michel Foucault en la Universidad Complutense de Madrid en el año 2016. El texto que Foucault escribió a su llegada a París para dar testimonio de lo ocurrido es el siguiente, *\*Aller à Madrid* (propos recueillis par P. Benoît, *Libération*, nº358, septiembre 1976, p.7). El texto escrito y transcrito que Foucault escribió después., *Dits et écrits*, Vol. II, 1975, nº158. También al final incluyo el enlace y la imagen de Michel Foucault en *La Vanguardia*. Noticia del 23 de Septiembre de 1975. <http://hemeroteca.lavanguardia.com/preview/1975/09/23/pagina-5/34207862/pdf.html>



“Diez hombres y mujeres acaban de ser condenados a muerte. Han sido condenados por tribunales especiales y no han gozado del derecho a la justicia. Ni de la justicia que demanda pruebas para condenar. Ni de la justicia que otorga a los condenados la capacidad de defenderse. Ni de la justicia que les asegura la protección de la ley, sin importar la seriedad de las acusaciones. Ni de la justicia que protege a los enfermos ni de la que prohíbe el maltrato a los presos. Siempre hemos luchado por esa justicia en Europa. También hoy debemos luchar donde quiera que se la amenace. No queremos proclamar la inocencia; no pretendemos hacerlo. No pedimos un indulto tardío; el pasado del régimen español no nos permite esperar tanto. Demandamos que los hombres de España respeten las reglas básicas de la justicia, del mismo modo que las respetan los hombres de otros lugares. Hemos venido a Madrid a sostener este mensaje. El asunto es tan serio que hemos tenido que hacerlo. Nuestra presencia pretende mostrar que la indignación que nos conmueve significa que nos sentimos solidarios, junto con muchos otros, con esas vidas amenazadas”<sup>479</sup>.

Pero ¿alguien puede pensar que Foucault no sabía que se enfrentaría a un poder atroz, que serían arrestados y humillados por la policía del régimen franquista? Por supuesto. Sin embargo, insistió en que había que denunciar lo intolerable pese a cualquier descalabro. Ahí, en un gesto, toda transparencia de su pensamiento. Foucault trató de hacer visible esa crueldad policial no sólo desde la teoría sino también desde la práctica. Utilizó su cuerpo. Probó la sanción normalizadora. El examen continuado de todos sus movimientos. Múltiples fueron sus apariciones en la escena política parisina contra las vejaciones de los inmigrantes en Francia, famoso es el caso de Croissant donde sufrió daños en las costillas y piernas cerca de la prisión de La Santé por enfrentamientos con la policía –y parece que además le costó su amistad con Gilles Deleuze–, sin olvidar la formación del GIP que daba a los prisioneros la

---

<sup>479</sup> Este texto está extraído de MACEY, D., *Las vidas de Michel Foucault*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 420.

posibilidad de hacer *otra* teoría de la propia prisión más allá de la visión normativa que existía de ésta.

Por otro lado, el pequeño Paul-Michel Foucault se crió en Poitiers entre refugiados republicanos de la guerra civil española y vio, desde pequeño, una Francia en la resistencia. Su relación con cualquier tipo de fascismo y en especial con Francisco Franco siempre fue visceral y de auténtico odio. Quizá, una extraña mezcla de vergüenza y espanto ante eso que él llamaba “racismo de estado” donde todos los mecanismos de los regímenes dictatoriales de producción de lo que él llama “rellenos estratégicos”<sup>480</sup>. Por último, señalar que en el curso de 1976 en el Collège de France, *Hay que defender la sociedad*, habla de la muerte de Franco así como en “Faire vivre et laisse mourir: la naissance du racisme”<sup>481</sup>, temas que no abandonó jamás.

Sin embargo, “no se piense que hay que ser triste aunque lo que se combata sea abominable”<sup>482</sup>.

---

<sup>480</sup> Cfr. FOUCAULT, M., *Seguridad, territorio, población*, pág. 211.

<sup>481</sup> *Les Temps Modernes*, nº535, Febrero 1991, pp. 37-61, pág. 47.

<sup>482</sup> FOUCAULT, M., “Introducción a un modo de vida no fascista”, *Dits et écrits*, Vol. III, 1972, nº258.

**Traducción del texto “Aller à Madrid”.**

***Dits et écrits*, Vol. II, 1975, nº158.**

El 22 de septiembre de 1975, Costa-Gravas, Régis Debray, Michel Foucault, Jean Lacouture, el reverendo Laudouze, Claude Mauriac e Yves Montand eran expulsados de Madrid al término de una rueda de prensa al denunciar a los tribunales de excepción franquistas quienes iban a condenar al garrote vil a once militantes políticos, dos de ellos mujeres embarazadas. Yves Montand leyó un texto firmado por Aragon, François Jacob, André Malraux, Pierrer Mendès y Jean-Paul Sartre. Estas palabras fueron pronunciadas a su regreso en una rueda de prensa en el aeropuerto de Roissy.

El poder franquista y sus modos de acción han superado la simple protesta. Las peticiones ya no tienen sentido hoy porque nosotros asistimos físicamente a Madrid y leímos nuestra declaración. Queríamos oír al pueblo español a pesar de la censura. Las informaciones transmitidas de boca a oreja circulan con una extraordinaria rapidez en un país fascista. El secreto circula con extraordinaria rapidez en un país fascista.

*(Llegamos un lunes al final de la mañana, la delegación del hotel Torre en Plaza de España convocó a la prensa. Veinticinco periodistas, en su gran mayoría corresponsales extranjeros en Madrid, están presentes a las cinco cuando da comienzo en una sala del hotel).*

Yves Montand comienza a leer un texto firmado por André Malraux y otras cuatro personalidades francesas. La policía interviene al final de la lectura. Hay un gran silencio en la sala. Había algo de extraordinario en la policía y la presencia de Montand les molestó enormemente: ese hombre que encarna la imagen de “la resistencia” en todas sus películas y que improvisadamente hallaron los policías de frente, al que reconocieron de inmediato. Fue una escena de una intensidad política extraordinaria. Fue una armada policial increíble. Había alrededor de ciento cincuenta policías. Un poco después esposan a todos los policías y les apuntan con metralletas.

Yo era el moderador y me dirigía hacia la salida pero se ejerció contra mí una gran fuerza física. Quien se subleva contra policía no tiene permitido esconderse bajo la hipocresía, debe obedecer sus órdenes. La policía debe continuar con la imagen que representa.

*(Fuertemente maniatados por la policía, los siete miembros de la delegación son liberados en un hotel. Yves Montand sale el último).*

Subió las escaleras del hotel, los policías estaban dispuestos a cargar y estaban por todos lados. Evacuaron todo el recinto. Atrás, cientos de personas contemplaban la escena. Era un poco la repetición de la escena de Z donde Lambrakis, un diputado de izquierda, es golpeado con porras. Montand, muy digno, cabeza ligeramente inclinada, sube lentamente. Ahí sentimos la presencia del fascismo. A lo lejos la gente contemplaba la escena sin mirar como si la hubieran visto cientos de veces. Tristeza, probablemente estupefacción al ver que vivía una escena real que tantas veces había interpretado como actor, como el héroe imaginario que habíamos visto en pantalla. Vieron en una película su propia realidad política. Y ese silencio...

*(Cuando se le da significado a la acción, Foucault insiste en el hecho de que – Yves Montand- no es ni un ejemplo ni un modelo).*

Queremos que desde aquí, hagan un ensayo de imaginación y un pequeño esfuerzo, para salvar a estos once militantes de la muerte. Montand, por ejemplo, sugirió a todos que estaban en Madrid o tenían amigos allí, enviaran, leyeran y firmaran el documento. Lo que vivimos allí fue más de lo que se dice de los abusos del lenguaje. Fue fascismo. Una forma superior de fascismo muy fina y muy brutal la que vivimos. Este fascismo con su pirámide de orden y contra-orden, esa mecánica de miedo para mantener el miedo. Y luego los ojos del pueblo con la silenciosa simpatía de las personas que vieron la escena. Eso es lo característico de un fascismo superior (mayor).

## **De las sociedades disciplinarias a las sociedades de control<sup>483</sup>**

Si es cierto lo que hemos ido anunciando, es decir, que no podemos hacer calcos entre el “acontecimiento bajo el cual” pensamos ahora, y “el acontecimiento bajo el cual” se desarrollan las causas comunes del pensamiento de Deleuze y Foucault, debemos problematizar el presente.

Esta problematización del presente nos lleva a pensar que más allá de la teorización de las sociedades disciplinarias de Foucault ampliadas por el concepto de sociedades de control teorizadas por Deleuze, debemos estudiar cuál es el tipo de sociedad que nos pertenece. Dicho tipo de sociedad será calificada en la tesis doctoral como “estado policial”, ampliando el pensamiento de ambos autores a partir de el despliegue policial del 22 de marzo de 2015, durante las Marchas por la Dignidad bajo el lema “pan, trabajo, techo y dignidad” puso de nuevo de manifiesto una tendencia policial por parte del Estado, que, ante cualquier posible alteración del orden público, se muestra en la vigilancia constante para la normalización de conductas como prueba de una ostentación del monopolio de la violencia por parte del Estado.

Con la irrupción de la crisis en nuestro país, la falta de rigidez en todos los elementos estatales es un lugar común. Dicha debilidad se caracteriza por el deterioro gubernamental que se manifiesta en la política de partidos, la apatía del electorado, los anacronismos institucionales y la inutilidad de la sublevación ante situaciones intolerables (desahucios, políticas de austeridad, precarización de los servicios públicos tales como educación y sanidad...). De modo que, para romper con esta visión de fragilidad, nada conveniente para gobernar como sabía Maquiavelo, el Estado despliega hasta sus últimas consecuencias el monopolio de su poder desde la disposición espacial de mecanismos disciplinarios de represión y de control. La violencia, como principal catalizador de la moral, será fundamental para definir

---

<sup>483</sup> Gran parte de las ideas de este capítulo salen publicadas en el artículo publicado en Periódico Diagonal en <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/26209-politicas-lo-peor.html> y conferencia pronunciada en la Universidad Nacional Autónoma de México en el Congreso “Agenciamientos y multiplicidades” bajo el mismo nombre <https://www.youtube.com/watch?v=G76a6OZEAVY>

nuestro Estado como un Estado policial que posee, no sólo el monopolio de la violencia, sino también de la fuerza. En ese mismo sentido, moralizador y moralizante, se realizaban las torturas y las ejecuciones públicas como elemento de castigo visible de una conducta que había que evitar.

Si el ejercicio del poder está ligado a la forma y la ejecución del Derecho positivo, con la Ley de Seguridad Ciudadana se dibuja el silencioso cauce que camina de la propiedad de la violencia legítima por parte del Estado a un desvío de competencias donde la policía usurpa las atribuciones y funciones del juez. Este desvío de competencias será fundamental para entender el devenir de nuestro Estado como un Estado policial sumido en el miedo y el pánico que garantiza una paz armada desde la inversión del aforismo de Clausewitz: “La política es la continuación de la guerra por otros medios”<sup>484</sup>.

En esta política de guerra, para impedir que se realicen determinadas acciones, basta con la estigmatización violenta por parte del Estado hacia todos aquellos elementos que se desvíen de la norma como forma más efectiva de dominación. El castigo más común por parte del Estado (exceptuando las penas de cárcel) se ejecuta en la alteración pública del orden de la ciudad por parte de asambleas y manifestaciones que obstaculizan el estado normal de la ciudad, la libre circulación de personas y, sobre todo, de mercancías pues la función de calles y avenidas están reservadas para el uso exclusivo del capital financiero –como si las calles no hubieran sido hechas para transitarlas y para utilizarlas como espacio público—. No debemos olvidar que la fuerza policial se creó en el siglo XVII, no sólo para garantizar la ley y el orden, sino sobre todo para asegurar los recursos urbanos, la higiene y los niveles necesarios para favorecer sin altercados la artesanía y el comercio. De modo que el enemigo es el ciudadano que desacraliza los espacios del capital para utilizarlos como forma visible de protesta, convirtiéndose en un elemento subversivo del orden público que hay que eliminar –hecho que parece más propio de una dictadura que de una democracia moderna, dicho sea de paso—.

---

<sup>484</sup> FOUCAULT, M., *Hay que defender la sociedad*, pág. 239.

Pero ¿qué quiere decir exactamente que el ciudadano, en el que reside el poder en democracia, ha devenido enemigo del Estado? Por tomar un ejemplo, en el año 2012 los estudiantes del Instituto público de Educación Secundaria y Bachillerato Lluís Vives de Valencia, se manifestaron para pedir recursos y un mejor servicio de la educación pública. Esa revuelta costó la detención de 251 estudiantes que fueron considerados como enemigos de Estado y tuvieron que ser cesados de sus protestas desde la violencia y el abuso policial por reclamar un servicio público de calidad. El ciudadano insubordinado, visto desde los principios regulativos de gobierno, es un ciudadano peligroso que vive con el estigma de la criminalización en claro desacuerdo con la política, la razón y la moral del Estado.

De los casos ocurridos de prevaricación, tratos inhumanos y/o degradantes, torturas y homicidios cometidos por las autoridades (Fuerzas y Cuerpos de Seguridad del Estado y policía autonómica o local), sólo una pequeña parte se judicializa y, de ésta, una parte mucho menor obtiene una sentencia condenatoria. Por otro lado, el Gobierno, a través del ministro de Justicia, otorga indultos a estos cuerpos mostrando sus estrategias abusivas de poder. El riesgo de condena para los protagonistas o acusados es por tanto bajo. Pero, con la Ley de Seguridad Ciudadana, el riesgo se reduce más; la actuación policial ya no sólo tendrá presunción de veracidad ante un juez, sino que “constituirá base suficiente para adoptar la resolución que proceda”. De esta manera todos los actos de autoridad vincularán con la fuerza de 'cuasi sentencias', dejando al juez la única posibilidad de un juicio a posteriori meramente corroborativo de la actuación policial. El poder del agente en cuanto narrador cualificado y veraz de la realidad supone un peligro inasumible para la seguridad jurídica y el Estado de Derecho.

Pero ¿cómo es posible que un poder político que nació contractualmente para salvaguardar la seguridad de todos y que ha colocado la vida y nuestra continuidad biológica bajo su gestión, mate, reclame la muerte, la demande y ejercite la violencia entre sus ciudadanos para garantizar su supervivencia?

Si todo lo que constituye, excluye, todo aquel que no piense y/o actúe según esa razón de Estado es categorizado como enemigo público, introduciéndose un resorte en la opinión pública que coloca al disidente bajo la atmósfera de “sospechoso”, “extraño” o “peligroso”, criminalizando una serie de conductas que en principio están garantizadas en el Estado de Derecho, a saber, la libertad de expresión y su uso público. Esta imposibilidad produce una moral dualista autorizada (no te manifiestes, no abortes, no te cases si eres homosexual, los toros bien, los catalanes mal...), fabricando un espacio que posee un adentro y un afuera. Lo que queda afuera de esos imperativos se vuelve inmoral y termina por sobrepasar el ámbito de lo moral con elementos jurídicos, es decir, con leyes (del aborto, de la Seguridad Ciudadana...).

Puede decirse que el hecho, hasta que se convierte en derecho, pasa por la persecución, la tolerancia y el reconocimiento. Si estamos tolerando un estado policial de hecho, la inercia legislativa irá reconociéndolo y cristalizándolo en forma de ley. Las prohibiciones (el afuera) se convierten en leyes (el adentro) por su uso. De esta praxis se aprovecha el partido que se encuentre en ese momento en el gobierno. Decía Beccaria que un Estado no puede practicar lo que condena y de hecho (y derecho) no puede hacerlo. Pero el Gobierno del Partido Popular no sólo ha patentizado a golpe de decreto su carácter autoritario y represor, sino que, haciendo gala de él, se ha convertido en el mayor y más cualificado violador de la Constitución y de los derechos humanos de nuestra democracia en un ejercicio inaudito de irresponsabilidad e ideología. Al mismo tiempo se ha introducido en ese adentro de expresiones y palabras como: “vida”, “sentido común”, “sostenibilidad”, “estabilidad”, “matrimonio”, “familia”... Por esta apropiación indebida, el partido que se encuentre en el poder se convierte automáticamente en garante de esos principios obteniendo un monopolio moral sobre el concepto e imponiendo su interpretación como la única correcta desterrando cualquier posibilidad de disidencia.

El Partido Popular siempre ha dado muestras de autoritarismos y nostalgia franquista convirtiendo al ciudadano en el enemigo central del Estado. En 2003, bajo la presidencia José María Aznar, se aprueba la Ley Orgánica 7/2003, de 30 de junio, de medidas de reforma para el cumplimiento íntegro y efectivo de las penasque vino a



corregir lo que en su día se calificó como "deficiencias" de la Ley Orgánica 1/1979, de 26 de septiembre, General Penitenciaria (de corte progresista, desarrolla el mandato constitucional -art. 25.2- de la reeducación y reinserción social de presos y penados, antes "fin primordial" en la Ley hoy convertido por el Tribunal Constitucional en "criterio orientador"). El castigo para un reo deviene doble: por un lado la condena (el adentro) y por otro la exclusión social (el afuera).

El PSOE también ha dado pasos por la senda del autoritarismo, como demostró la aprobación de la Ley Orgánica 1/1992 de 21 de febrero de protección de la seguridad ciudadana, durante el Gobierno de Felipe González, comúnmente como conocida Ley Corcuera o ley de la patada en la puerta. Esta ley permitía a los agentes de la autoridad la entrada y registro en domicilios sin la preceptiva autorización judicial, identificación arbitraria de "sospechosos" y la posibilidad de detener a personas sin que estas pudieran valerse de asistencia letrada. La Sentencia del Tribunal Constitucional 341/1993 anula las entradas en viviendas, pero mantuvo vigente el resto del texto hasta la aprobación de su sucesora.

De manera conjunta, PP y PSOE han aprobado recientemente el nuevo Pacto Antiterrorista con la consiguiente modificación del Código Penal y la introducción en él de una vaga y extensiva definición de terrorista: protestar en un desahucio, tuitear sobre protestas con altercados, o interrumpir celebraciones religiosas podrían ser calificados como actos terroristas según el nuevo texto. La medida se justifica por el riesgo de sufrir atentados yihadistas pero en realidad deja intacto ese riesgo y, sin embargo crea un nuevo nicho penal para castigar conductas que hasta ahora no eran consideradas terroristas. Inspirada, quizá, en la USA Patriot act. De 21 de octubre de 2001 (Ley Patriota Americana), no previene el riesgo real de padecer violencia terrorista, sino que viene a castigar y a limitar el ejercicio ciudadano de la discrepancia.

En ese mismo sentido, la teoría jurídica española y la ley proporcionan garantías que el legislador no puede obviar. Desde de una vinculación positiva que va de la Administración a la Ley hasta vinculación negativa que va del ciudadano a la ley. Estas dos posturas condensadas en el artículo 9.3 de la Constitución Española vienen a

decirnos que la Administración puede hacer lo que la Ley le permita y el ciudadano lo que la Ley no le prohíba. Los Cuerpos y Fuerzas de Seguridad (a las órdenes del Ministerio del Interior y órganos análogos de las comunidades autónomas) imponen por la vía de hecho una autoridad que no se ajusta al mandato normativo amparándose en la falta de control y en su recién ampliado marco de impunidad (“es por la seguridad”, “por el bienestar de la ciudadanía”...), suspendiendo derechos por estos conceptos e instaurando de hecho un estado policial de vigilancia de conductas a través de la fuerza de autoridad con respecto a la masa social desde fines filantrópicos y bienpensantes.

Otra problemática está en el ordenamiento administrativo que adolece de una hipertrofia normativa que produce inseguridad jurídica. La masificación de conductas y normas en los distintos ámbitos administrativos, las continuas contradicciones en las que incurre y su utilización como parapeto de la Administración frente a las personas, convierte la norma administrativa en una herramienta únicamente útil para el administrador. Este hecho se ve agravado por la reforma del Código penal y la entrada en vigor de la Ley de Seguridad Ciudadana que extrae conductas del Código Penal para transformarlas en conductas administrativas sancionables, con la consiguiente pérdida de garantías para el justiciable, dejando sin amparo constitucional y legal los derechos que nos son reconocidos en el artículo 24 de la Constitución Española, así como en todos los tratados que obligan a España en materia de derechos humanos y son desarrollados en nuestra Ley de Enjuiciamiento Criminal (con mejor o peor fortuna).

Por todo lo anterior se produce una situación de desamparo y vulnerabilidad, un vacío de poder democrático que los agentes autoritarios aprovechan para suplantar. Si las situaciones fueran tan peligrosas como describe la nueva Ley de Seguridad Ciudadana, ¿qué impide al Gobierno declarar –con su mayoría absoluta– el estado de alarma, excepción o de sitio? Si el riesgo fuera real, en coherencia con lo establecido, se podría declarar alguno de esos estados. Queda así intuita una estrategia más sutil, progresiva; no una brutal caída sino una suave pendiente por la que decreto a decreto se deslizan cada día directo hacia la literatura nuestros derechos civiles. Justificado por un elevado riesgo social que sólo enmascara intereses parciales y poco confesables

(ideológicos e incluso religiosos), lo que la ley tiene de justo se pliega ante lo que la ley tiene de fuerza.

Pero una cosa es clara, siempre que exista una forma de poder, existirá una forma de resistencia. De este modo surge una tríada indisoluble de nociones que hay que revisar, a saber, poder-violencia-resistencia. En primer lugar, el poder puede definirse sólo abstractamente como una acción sobre acciones que sólo es identificado cuando se ejecuta, es decir, en acto (cuando se realiza un desahucio, cuando se reprime una manifestación, cuando se detiene a alguien...). En este sentido, gobernar será el resultado de estructurar el campo de acción eventual de otros sobre el campo de las posibilidades que pueden darse en sociedad, es decir, sobre lo posible. Asimismo, el poder sólo se ejerce sobre "sujetos libres" y mientras son "libres". Con ello entendemos que los sujetos individuales o colectivos tienen ante sí un campo de posibilidad en el cual se pueden dar diversas conductas, diversas reacciones y diversos modos de comportamiento que estarán (a la vez y al mismo tiempo) dentro y fuera de la ley.

Pero hay algo imposible o no pensado, algo que no está calculado desde la razón de Estado y que puede recibir el nombre de acontecimiento, donde ninguna de esas acciones está planificada, como sucedió el domingo 15 de mayo de 2011, cuando ninguna autoridad había previsto en qué devendría dicho acto. Para controlar estas acciones no planificadas, se ejerce la violencia como garante normalizador y normalizante de acontecimientos imprevisibles que se salen del cauce normativo de la razón estatal. Si la ley prohíbe determinadas acciones, el tejido social generará otras diferentes aún no calculadas que se resistan a esas fuerzas de poder.

Si la protesta ciudadana no sirve como herramienta política de cambio, una ley que la castigue sólo puede ser válida (jurídicamente positiva) pero no efectiva (transformadora de hechos y realidades). Puestos a observarla desde el lado positivo, es una ley que castiga conductas obsoletas y por tanto es una ley nueva que nace antigua y privilegia lo posible en tanto no reprime nuevas formas de transformación social e incluso las desconoce. No deja de ser peligrosa por lo arbitrario de sus

sanciones (y por lo posible de las acciones), pero, al desincentivar conductas obsoletas e inútiles, se vuelve urgente -e incluso inevitable- la creación de nuevas formas más efectivas de reivindicación. Por ese camino, el tejido social buscará nuevos cauces por donde desbordar los diques del poder.

Por tanto, una ley que condene la protesta urbana al lugar donde los no-resultados deberían haberla expulsado ya, sin alabar el hecho que supone el recorte de libertades, es un toque de atención para la creación de nuevas formas de protesta y resistencia. Sin embargo, en su falta de planificación, el Gobierno no ha contado con los efectos a medio plazo de la ley, ya que cualquier potencia reprimida acaba retornando siguiendo la máxima freudiana de que, en el inconsciente, como en la Historia, todo lo reprimido retorna. De este modo el Gobierno corre el riesgo de conseguir lo que precisamente pretendía evitar, que se inventen nuevas formas de protesta más efectivas que las prohibidas por su obsolescencia (aunque no sea consciente de este hecho cuando bloquea instrumentos inoperantes). En un artículo reciente, el catedrático José Luis Pardo nos recuerda que “necesitamos urgentemente nuevos órganos de escucha”, refiriéndose con estos órganos a nuevas formas de expresión que están por inventarse, a nuevas formas de resistencia contra nuevas formas de poder y a desechar aquellas que no resultan efectivas, aunque hayan polarizado el sentido de la Historia.

**EPÍLOGO**  
**POR UNA ESTÉTICA MENOR (n-1)**

## El arte es largo y, además, no importa

En uno de los textos más hermosos de la historia de la filosofía, Kant nos dice que el pensamiento sin contenido resultaría vacío y los conceptos sin intuiciones serían completamente ciegos. Ninguno de los dos podría avanzar por su cuenta y riesgo sin el otro si no fuera por esos dados que unen a la fuerza esa especie de *agenciamiento* híbrido que permite el conocimiento.

A partir de esta afirmación, nos proponemos una lectura doble de Deleuze y de Foucault que considera que la ontología menor resultará vacía sin lo pequeño de Foucault y lo pequeño estará ciego sin lo menor descrito por Deleuze. Podríamos decir que Deleuze abre un espacio *menor* que es cargado por las *moléculas* arqueológicas y genealógicas descritas por Foucault y que no son más que agrupaciones definidas y ordenadas de átomos de volumen pequeñísimo que constituyen la menor porción de un cuerpo que existe y puede subsistir en libertad sin dejar de participar en la naturaleza del todo. Pero no dentro de una lógica trascendente que las ordena, sino ajenas a todo eso, pues los *nuestros* no son saberes abstractos que se conforman con la denuncia de un tiempo anterior, sino que más bien son saberes atmosféricos que están ahí entre nosotros y que nos acompañan en cada momento situados en el más acá y no en las altas esferas de lo posible y lo imposible.

Se puede decir que están con nosotros, entre nosotros, alrededor de la gente como alrededor están los rumores que no pueden cortarse sino simplemente expandirse cómo un gas o como el *Lebenswelt* descrito en la obra de Husserl que engloba todo el mundo de la vida en los murmullos de lo que va a decirse o ya se ha dicho, como una falsa *promesse de bonheur*, como lo indecible, no imposible de decir sino aún no dicho, como lo impensable, no imposible de pensar sino aún no pensado o más filosóficamente, no sólo como condiciones de la experiencia posible sino de la real. Incluso podríamos decir, de la mano del poeta, que son como esos realismos subterráneos que quieren volarle la tapa de los sesos a la cultura oficial.

Es la “historia de esas filosofías de sombra que asedian las literaturas, el arte, la ciencia, el derecho, la moral y hasta la vida cotidiana de los hombres: historia de esos tematismos seculares que no han cristalizado jamás en un sistema riguroso e individual, sino que han formado la filosofía espontánea de quienes no filosofaban. Historia no de la literatura, sino de ese rumor lateral, de esa escritura cotidiana y tan pronto borrada que no adquiere jamás el estatuto de la obra o al punto lo pierde: análisis de las subliteraturas, de los almanaques, de las revistas y de los periódicos, de esos éxitos fugitivos, de los autores inconfesables (...) que corren anónimamente entre los hombres, en el intersticio de los grandes monumentos discursivos, deja ver el suelo deleznable sobre el que reposan. Es la disciplina de los lenguajes flotantes, de las obras informes, de los temas no ligados. Análisis de las opiniones más que del saber”<sup>485</sup>. En definitiva, de todos esos pequeños átomos que conforman el conocimiento y que se expanden sin que nadie pueda verlos.

Pudiera parecer que lo *menor* y lo *pequeño* sólo difieren en tamaño y que, por tanto, resulta completamente absurdo hacer distinción alguna entre ambos. Sin embargo, la diferencia de conceptos la encontramos en otra tirada de dados.

Es sabido que Deleuze define su filosofía como una *geografía*, es decir, como una tierra habitada por personajes, conceptos, sacudidas, mares, lagunas y ríos. Por otro lado, describe la filosofía de Foucault como una *geología*<sup>486</sup> que no es más que es el resultado del cruce de la arqueología con la genealogía. Si por un lado definimos de manera general la geografía como la ciencia que se ocupa de la descripción de la corteza terrestre en su aspecto físico y como su lugar habitado por el hombre, y por otro lado definimos la geología en particular como ciencia que trata de las pequeñas historias de la formación de la tierra, de su estructura actual con sus distintas capas y de los materiales que las construyen, podemos pensar que la diferencia que existe entre lo menor y lo pequeño está muy cercana a las pequeñas diferencias entre geografía y geología.

---

<sup>485</sup>FOUCAULT, M., *Arqueología del saber*, pág. 179.

<sup>486</sup>DELEUZE, G., *Conversaciones*, pág. 156.

Consideraremos lo menor en general, como un gesto o movimiento *en bruto*, y lo pequeño, en particular, como los datos empíricos que, mirados con lupa desde un estudio *gris y meticuloso*, habitan o pueden aparecer plegados en ese gesto menor. Por tanto, podemos llamar filosofía contemporánea al contenido empírico y sus límites ya que al desplegar ese conjunto de apariencia homogénea, se intuye una filosofía de lo pequeño, una filosofía de la *diferencia menor* donde cualquier mínimo acontecimiento provoca una herida que pone en entredicho lo intolerable, lo único, lo estático, la semejanza y los modelos, no como pérdida de sentido o muerte de Dios sino como *espléndida fatalidad*.

(No se piense que hay que ser triste aunque lo que se combata sea abominable<sup>487</sup>).

“Efectivamente, nosotros, filósofos y espíritus libres, ante la noticia de que el viejo Dios ha muerto, nos sentimos iluminados por una nueva aurora, nuestro corazón se inunda entonces de gratitud, de admiración, de presentimiento y de esperanza. Finalmente, se nos aparece el horizonte otra vez libre, por el hecho mismo de que no está claro y por fin es lícito a nuestros barcos zarpar de nuevo, rumbo hacia cualquier peligro; de nuevo está permitida toda aventura arriesgada de quien está en camino de conocer; la mar “nuestra mar”, se nos presenta otra vez abierta, tal vez no hubo nunca, aún “una mar más abierta”<sup>488</sup>.

Esta variante de las palabras y las cosas se sitúa en una especie de *no-lugar* entre lo visible y lo enunciable, sólo puede ser descrita visiblemente a través de la denuncia de lo invisible, es una nueva filosofía híbrida que nace del efecto espejo Deleuze-Foucault y que posee la belleza de lo que rechazan: una mañana de fiesta.

Pero ser una filosofía de la *diferencia menor y de la gente*, no significa ser una filosofía marginal, sino más bien filosofía nómada que recorre todas las sacudidas y

---

<sup>487</sup> Cfr. FOUCAULT, M., “Introducción a un modo de vida no fascista”.

<sup>488</sup> NIETZSCHE, F.W., *El gay saber*, Olañeta Editor, Barcelona, 1979, pág. 188.



olas del océano con sus propias marejadas internas, acentos y estilo propio, donde se consigue “que vibren las palabras, que vibren las imágenes”<sup>489</sup> por todas partes, desarrollando por sí mismo *una legítima rareza* en la que no importa quién habla - “acaso el principio ético más fundamental de la escritura contemporánea”<sup>490</sup> - pues la historia del pensamiento tradicional, siempre ha tratado de reconstruir la totalidad en conjunto más lo otro (n+1), sin embargo, nunca procuró la sustracción (n-1) pues sólo podemos hacer conjuntos y pequeñas totalidades si sustraemos.

“Se demuestra incluso que esa multiplicidad, agenciamiento o sociedad maquina, rechaza como intruso social cualquier autómata, centralizador, unificador. De ahí que N sea (n-1)”<sup>491</sup>.

Se trata entonces de levantar una auténtica máquina célibe, una máquina de guerra conceptual que denuncie la invisibilidad y la naturaleza de las formas, de manera afín con la literatura y la vida donde se busca la posibilidad –el *como si* que encaje mejor en ese alrededor y en esa gente que habita la tierra y ansía el océano de lo posible- no sujeto al peso de la tradición de la analogía, la identidad, la semejanza y la similitud que ha ahogado lo diferente durante demasiados años. Lo que se desea es una filosofía *para todos y para nadie* que mire con desprecio “las jerarquías verticales de las proposiciones que se escalonan unas sobre otras”<sup>492</sup> pues el pensamiento sólo existe en el intersticio de esa disyunción, entre ver el esquema y decir los detalles, es decir, “entre dos” en el intermedio, en el “entre-tiempo” recurvado que *hende* las palabras y las cosas que nacen para encarnarse dentro de una *zona ciega* en la que latan preguntas del tipo: ¿qué sabe ahora la gente y qué puede ver y enunciar en estas determinadas condiciones de luz y de lenguaje? ¿Qué libertades se les permite y qué resistencias pueden oponer? ¿Cómo puede ahora y ante quien enunciarse “preferiría no hacerlo”? “¿Qué puedo ser, de qué pliegues rodearme o cómo producirme como sujeto”<sup>493</sup> ahora que, tras una constante producción de prácticas históricas, la

---

<sup>489</sup> DELEUZE, G., *Kafka, por una literatura menor*, pág. 38.

<sup>490</sup> FOUCAULT, M., *¿Qué es un autor?* Pág. 63

<sup>491</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 22.

<sup>492</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 27.

<sup>493</sup> DELEUZE, G., *Foucault*, pág. 149.

identidad ha quedado diluida en su propia máquina de construcción de coincidencias inventadas bajo el universalismo común de lo que significa ser hombre?

Pero la muerte del hombre tan acosada por sus detractores no debe preocupar al lector, pues no establece el fin ni la proclamación triste de la muerte de la filosofía, sino que más bien es el resultado de la risa estrepitosa que siempre ha denunciado lo insoportable en todas las civilizaciones. Es la burla de un yo como sustancia, alma, persona, sujeto o mónada que ahora ocupa *el lugar del rey*. La muerte del hombre no es un diagnóstico que reclame una solución futura, sino el nuevo suelo desde el que hay que pensar: lo pequeño que la gente ya vive en las plazas y la filosofía todavía no se ha atrevido a pronunciar. Es el murmullo implícito que invade como un rumor las calles en muchos sentidos, pues también es un rumor el advenimiento del fascismo que va desde la locura a la esquizofrenia colectiva e inconsciente pues “en lugar del gran miedo paranoico, estamos atrapados en mil pequeñas monomanías, evidencias y claridades que brotan de cada agujero negro, y que ya no forman un sistema sino un rumor, un murmullo, luces cegadoras que confieren a cualquiera la misión de un juez, de un justiciero”<sup>494</sup>. Lo propio del rumor es no anclarse en ningún sitio y circular, correr, hacer correr, difundirse, lanzar, levantar moverse vagamente sin confirmación, sin fundamento.

Sin sujeto, sin objeto, sin tiempo determinado.

Se trata, al fin, de extraer a Foucault y a Deleuze, sin Foucault y sin Deleuze actualmente presentes, de una situación catastrófica para la filosofía que no apele ni a la derecha ni a la izquierda sino a una huida en la neutralidad, a un devenir-imperceptible en nuestros días. La pregunta es ¿qué puede hacerse hoy para prolongar esa tradición? ¿Cómo continuar los caminos imperceptibles de lo menor y lo pequeño sin caer en un moralismo caduco?

---

<sup>494</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 233.

Pierre Bourdieu hablando de la obra de Foucault dice que reunir el intelectual específico en el intelectual colectivo desde lo interdisciplinar e internacional “asociándolo al movimiento social más crítico de las componendas políticas”<sup>495</sup>.

“Hemos de conseguir el anonimato (...) Para cualquier escritor, el problema antes era desprenderse del anonimato de todo; en nuestros días, el problema se ha convertido en conseguir borrar nuestro propio nombre y lograr introducir nuestra voz en el murmullo grande y anónimo de los discursos”<sup>496</sup>.

*Se habla.*

Esta producción de una nueva subjetividad a partir de la muerte del hombre, no se encuentra aislada y repentinamente en medio de la nada y la desesperación del mundo, sino que hunde sus cimientos en la manera de concebir el tiempo y con él, la historia, el pensamiento, el poder y el sujeto a partir de nudos <sup>497</sup> de problematizaciones en una *ontología menor* que define de manera múltiple la tarea urgente del pensamiento contemporáneo:

- 1- Pensar es ver y es hablar, pero entre dos como pues, al fin y al cabo, como afirmaba Magritte en una carta a Foucault “el pensamiento es el único que puede ser descrito visiblemente”.
- 2- Pensar es lograr ver el alcance de su propio límite.
- 3- Pensar no es algo innato ni adquirido. No es un *learning*.
- 4- Pensar en ligar las tiradas al azar en combinaciones de aleatorio y dependencia donde “ninguna tirada de dados abolirá jamás el azar”.

---

<sup>495</sup> BOURDIEU, P., *En El infrecuente Michel Foucault*, (ed. Didier Eribon), pág. 258.

<sup>496</sup> El filósofo enmascarado, *Le Monde*, 6 de abril de 1980, pág.12.

<sup>497</sup> *Ibíd.*, pág. 75. “Es una historia formada por nudos que rodean esas singularidades correspondientes a un problema: unos personajes encarnan esas singularidades, y se desplazan y se redistribuyen de un problema a otro”.

Sin embargo, encontramos una especie de contracción con el territorio del pensamiento. Todos los grandes autores, dice Deleuze, operan por sacudidas desviando líneas, cambiando su orientación para encontrarse de nuevo en alta mar, no para reencontrarse otra vez como perdidos a la manera de Hegel, sino para dejar abierta una serie de preguntas aún no resueltas y por las que hay que continuar para captar el efecto Deleuze-Foucault en contraposición, podríamos decir al efecto Kant<sup>498</sup>:

“No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad –un nombre atractivo- y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos”<sup>499</sup>.

Esta irrupción de lo nuevo, de la experiencia del mar, de la línea oceánica del afuera, es lo que tanto Deleuze como Foucault llaman “acontecimiento” liberado de sometimientos universales y de todo compromiso metafísico anterior para poder pensar los *saberes locales* diría Foucault, los *saberes menores*, diría Deleuze (esta será

---

<sup>498</sup> “Tomemos el ejemplo de Kant. Entre todos los filósofos es Kant quien descubre el prodigioso dominio de los trascendentales. Es el equivalente de un gran explorador, no de otro mundo, sino de una montaña o subterráneo de este mundo”. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, pág. 209.

<sup>499</sup> KANT, I., *Crítica de la razón pura*, B234.

nuestra otra inversión del platonismo pues habrá que plantearse también hasta qué punto la filosofía en la sociedad actual está siendo convertida en un saber sometido cruelmente fuera de la atmósfera y del ritmo en el que irremediablemente parece dominar el mundo).

En este trabajo de apropiación del discurso de Deleuze en Foucault y Foucault en Deleuze, no consiste en el *envío de flores* que Cressole achaca a ambos, sino más bien la observación pormenorizada de que ambos autores comparten muchos espacios además de una nueva concepción del libro y de la escritura que, aunque no con idénticos procedimientos, conduce a través de una línea transversal hacia ese *ethos* o modo de vida no fascista que en otro tiempo Nietzsche llamó *la vida como obra de arte*. La noción del intelectual como un *flâneur* que diagnostica los problemas de la vida alrededor, son las claves para el estudio de una nueva subjetividad que está aún implícita como rumor después de la muerte del hombre y que tanto Deleuze y Foucault pretenden describir y dejar abierta como camino para una filosofía por venir. Esta nueva subjetividad, concebida desde la resistencia a lo establecido, puede ser resumida de nuevo con la figura del mar que ha recorrido la filosofía. Al fin y al cabo “ese mar es el superhombre”<sup>500</sup> como bien aparece en las frases iniciales de *Moby Dick* de Melville:

“Llamadme Ismael. Hace unos años -no importa cuánto hace exactamente-, teniendo poco o ningún dinero en el bolsillo, y nada en particular que me interesara en tierra, pensé que me iría a navegar un poco por ahí, para ver la parte acuática del mundo. Es un modo que tengo de echar fuera la melancolía y arreglar la circulación. Cada vez que me sorprende poniendo una boca triste; cada vez que en mi alma hay un nuevo noviembre húmedo y lloviznoso; cada vez que me encuentro parándome sin querer ante las tiendas de ataúdes; y, especialmente, cada vez que la hipocondría me domina de tal modo que hace falta un recio principio moral para impedirme salir a la calle con toda deliberación a derribar metódicamente el sombrero

---

<sup>500</sup> NIETZSCHE, F.W., *Así habló Zaratustra*, pág. 43.

a los transeúntes, entonces, entiendo que es más que hora de hacerme a la mar tan pronto como pueda. Es mi sustituto de la pistola y la bala. Catón se arroja sobre su espada, haciendo aspavientos filosóficos; yo me embarco pacíficamente. No hay en ello nada sorprendente. Si bien lo miran, no hay nadie que no experimente, en alguna ocasión u otra, y en más o menos grado, sentimientos análogos a los míos respecto del océano”<sup>501</sup>.

Este “principio del mar”<sup>502</sup> es “un principio húmedo, a-orgánico” que estalla en pedazos y destituye de su sentido a las partes encajadas que no permiten el juego que más tarde describiremos de la casilla vacía, que ha sido sometido, hundido y reprimido en las profundidades y que esquivo la Idea “como los peces en la masa del mar”<sup>503</sup> como el pez filósofo y eléctrico del Doctor Faustus.

Estamos en una *modernidad líquida* donde todo es frágil y caduco: los vínculos humanos, el amor... donde incluso la identidad puede reciclarse constantemente y nada existe para siempre si no es de forma acuosa y ondulante “como en los límites del mar un rostro de arena”<sup>504</sup>. Este nuevo saber atmosférico que cambia la firmeza por la *liquidez*, nos mantiene intempestivamente en ese instante susceptible de peligro, aunque lejos de estremecernos debe llevarnos al cuestionamiento del cuidado de sí y de los otros: a la fabricación de la vida como obra de arte, aleatoria, irregular, impredecible, marítima.

En *Historia de la locura en la época clásica*, Foucault habla de *Das Narrenschiff* o la Nave de los locos, un barco que, igual que los *boat people* siglos más tarde, representaba una suerte de no-lugar o gran medida de expulsión la *diferencia* ya fuera la diferencia, *vagos y maleantes*, locos, vagabundos, leprosos<sup>505</sup>, infames, insensatos,

---

<sup>501</sup> MELVILLE, H., *Moby Dick*, pág. 7.

<sup>502</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 105.

<sup>503</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 107.

<sup>504</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, pág. 28.

<sup>505</sup> “Aunque se retire al leproso del mundo y de la comunidad de la iglesia visible, su existencia, sin embargo, siempre manifiesta a Dios, puesto que es mar, a la vez, de la cólera y de la bondad divinas”. *HL* 17.

imbéciles, en definitiva, extraños que carecen de representación (n-1). Esta nave los enviaba dirigida por el *gran timonel* promovido por una falsa filantropía –*la pequeña prostituta del pensamiento*– a perderse en la inmensidad del mar y sus labores de purificación con agua de mar ya que se consideraba que “el agua, el líquido más simple y primitivo, es algo que pertenece al aspecto más puro que existe en la naturaleza; todo lo que el hombre ha podido aportar como dudosas modificaciones a la bondad esencial de la naturaleza, no ha podido alterar el efecto bienhechor del agua”<sup>506</sup>.

Estas impurezas o desvíos han llevado a la formación de saberes, de cosas, de palabras y de cuerpos como la de *extravagante* –el que vaga fuera de los muros de la ciudad– como fuera de los muros de la ciudad se encontraban todos esos no-lugares destinados a invisibilizar eso *otro*: manicomios, cárceles, hospitales... De hecho, y compárese con el texto terriblemente terrestre de Kant, Foucault dice:

“El agua y la navegación tienen por cierto este papel. Encerrado en el navío de donde no se puede escapar, el loco es entregado al río de mil brazos, al mar de mil caminos, a esa gran incertidumbre exterior a todo (...) son sabe en qué tierra desembarcar; tampoco se sabe, cuándo desembarca, de qué tierra viene. Sólo tiene verdad y patria en esa extensión infecunda, entre dos tierras que no pueden pertenecerle”<sup>507</sup>.

Alguna razón ajena espera que el *Leviatán* o monstruo de marino los engulla en las inmensidades de su estómago como la ballena a Jonás para que, al reencontrarse otra vez como perdido en tierra, marcado por alguna extraña figura, todo el mundo identifique que no viene de tierra sólida sino de la incesante transformación del mar y de los peligros que entraña como “de un elemento oscuro y acuático, sombrío desorden, caos en movimiento”<sup>508</sup>.

---

<sup>506</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Vol. I., pág. 487.

<sup>507</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Vol. I., pág. 26.

<sup>508</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Vol. I., pág.27.

Sin embargo, el mar nunca ha sido una verdadera patria ya que no tiene fronteras establecidas, sino que más bien, estar en el mar ha significado siempre encontrarse en una suerte de entre-tiempo y entre-espacio, entre dos tierras “como una geografía mitad real mitad imaginaria”<sup>509</sup>. Al no tener una frontera visible, embarcarse ha significado siempre el tiempo que falta para echar el ancla y llegar a algún lugar, como si un sentido común o un viaje indicara un punto concreto del final del juego. El mar o esa “presencia inmensa que hormiguea sobre la faz de la Tierra”<sup>510</sup>, nos muestran el franqueamiento de los límites, el cuestionamiento de lo posible y lo imposible ¿Hacia dónde se puede navegar? ¿Hacia donde no? ¿Por qué? ¿Qué conocimientos tenemos acerca de una u otra zona? *En verdad ¿cómo permanecer en la superficie sin quedarse en la orilla?*

Hombre libre, tú siempre preferirás la mar<sup>511</sup>.

Sin embargo, sería ingenuo pensar en optar por un lado de cada par, como si de un equipo o un partido político se tratara, alzando una bandera sin considerar que ambos están rodeados de frágiles peligros y amenazas. De un lado, del océano, de lo infinitamente pequeño e invisible, se muere por ahogo, es el afuera más absoluto y desolador. Del otro lado, de lo infinitamente grande, voluptuoso, tremendo y terriblemente terrestre, se muere por asfixia y es el fascismo. Y ninguna de las dos partes se concibe sin la otra. No son excluyentes, sino que mantienen amores y odios como los de la avispa y la orquídea, el gato y el babuino, lo liso y lo estriado. El poder es la cristalización de la potencia como el mar, es el interminable esposo de la tierra, como la profundidad mantiene extrañas relaciones con la superficie. Sin embargo, no responden a una lógica binaria que se articula entre lo verdadero y lo falso, sino que se posiciona *entre dos* que es realmente donde se encuentra el espacio libre. Es la víspera del día de fiesta sin entregarse del todo al hedonismo, es el no-lugar, la isla. Necesitamos una prudencia y una sobriedad extremas para no hacer un pensamiento categórico ni dialéctico. Hay que andar entre las estepas, en el desierto y las carreteras

---

<sup>509</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Vol. I., pág. 25.

<sup>510</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, Vol. I., pág. 37.

<sup>511</sup> BAUDELAIRE, CH., *Flores del mal*, pág. 28.



de Kerouac, en *Intermezzo*. Inventar *el pueblo que falta*. Entre-dos realidades, saltando *Mil mesetas*. “Sólo en esta conjunción hay fuerza suficiente para sacudir y desenraizar el verbo ser”<sup>512</sup>.

Una *meseta* se define como una llanura situada a cierta altura sobre el nivel del mar o como una multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos, superficiales, a fin de formar y extender un rizoma pues “nunca hay que pensar que para salvarnos basta con un espacio liso”<sup>513</sup> porque se corre el riesgo de caer en el *¡Viva la muerte!* de la perfección absoluta y el imperio del significante.

Así, sin el arte de la oposición y la tensión dialéctica, caminaremos entre dos:

Tierra	Océano
Molar	Molecular
Macropolítica	Micropolítica
Global	Local
Sedentario	Nómada
Mayor	Menor
Poder	Potencia
Trascendencia	Inmanencia
Significante	Significado
Lengua mayor	Lengua menor
Mayoría	Minoría
Saber oficial	Saber sometido/ menor
Uno	Múltiple
Analogía-similitud- semejanza-igualdad	Diferencia
Cuerpo	Cuerpo sin órganos
Cronos	Aión

<sup>512</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 29.

<sup>513</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 506.

Ideal	Abstracto
Real	Actual
Liso	Estriado

Esa *heterotopología* es la que hemos tratado de analizar desde lo menor y lo pequeño ya que “la sabiduría, como las otras materias preciosas debe ser arrancada a las entrañas de la tierra y devuelta a ella”<sup>514</sup> dice Foucault citando a Cardano. Un saber, aún demasiado frágil desde el punto de la ciencia, que tiene que ver con la imaginación y ya no pertenece al hombre tal y como veníamos comprendiéndolo desde hacía muchos siglos. Este nuevo espacio *liso y estriado*, tiene una trama ontológica que habrá que estudiar como el recinto en el que se moverá el pensamiento tras la obra de Deleuze y de Foucault. Combate eterno entre la tierra y el mar, entre la seguridad y la incertidumbre puede encontrarse también en la figura de la isla, una porción de tierra rodeada de agua por todas partes o “pañó de terreno entre hondonadas profundas”<sup>515</sup>.

“Dicen los geógrafos que hay dos clases de islas. Se trata de una observación preciosa para la imaginación, porque encuentra en ella la confirmación de lo que ya sabía de otro modo. Y no es éste el único caso en que la ciencia materializa la mitología y la mitología anima la ciencia. Las islas continentales son islas accidentales, derivadas: se han separado de un continente, han nacido de una desarticulación, de una erosión, de una fractura, y han resistido la absorción de aquello que las retenía. Las islas oceánicas son islas originarias, esenciales: cuando se han constituido a partir de formaciones de coral, nos ofrecen un auténtico organismo; cuando surgen de erupciones submarinas, aportan a la superficie el movimiento de las profundidades; algunas emergen lentamente; otras desaparecen y reaparecen, sin que haya tiempo suficiente para que nadie se las anexe. Estas dos clases de islas, continentales y oceánicas, dan

<sup>514</sup> FOUCAULT, M., *Historia de la locura en la época clásica*, pág. 39

<sup>515</sup> CORONIMINAS, J., PASCUAL, J.A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Madrid, Gredos, 1980.

testimonio de una profunda oposición entre el océano y la tierra. Unas nos recuerdan que el mar está sobre la tierra, aprovechando el menor hundimiento/deslizamiento de las estructuras más elevadas; las otras nos recuerdan que la tierra está siempre ahí, bajo el mar, reuniendo fuerzas para horadar la superficie. (...) ¿Qué seres existen en la isla desierta? (...) allí existe ya el hombre, pero un hombre extraño, absolutamente separado, absolutamente creador, en definitiva, una Idea de hombre, un prototipo de hombre que sería casi un dios, una mujer que sería casi una diosa, un gran Amnésico, un Artista puro, consciencia de la Tierra y el Océano, un enorme ciclón, una hermosa hechicera, una estatua de la Isla de Pascua”<sup>516</sup>.

La isla como “un prototipo del alma colectiva”<sup>517</sup> para no pecar con el infantilismo del mar absoluto –“no todo es pez, pero hay peces por todas partes”<sup>518</sup>– sin ningún límite, pero al mismo tiempo poder partir desde las *playas de la inmanencia* en la nave como uno de esos personajes de El Bosco o de Brant y hacer con ese espacio, pequeño, local, ontológicamente menor: una obra de arte. Pero no nos demos tan pronto hacia uno de los lados ya que la apertura absoluta del mar supondría, como hemos dicho, la muerte.

Desde aquí se propone la moral del pez: “con el desecamiento del mar, el pez abandona su medio asociado para explorar la tierra, se ve forzado a transportarse a sí mismo, ya no cuenta con más aguas que las que lleva en el interior de sus membranas amnióticas para la protección del embrión. De todas formas, más que el ataque, lo propio del pez es la huida, pero sus fugas son a la vez conquistas, creaciones”<sup>519</sup>. Ese es el movimiento del *Ritornello*: la salida y la entrada del territorio desde una desterritorialización.

Dios se hace un pez entre los peces como en *Ulises*, pero no todos los peces nadan iguales ni son idénticos pues sólo porque difieren, se parecen y existe una

---

<sup>516</sup> DELEUZE, G., *La isla desierta y otros textos*, pág. 15-17.

<sup>517</sup> DELEUZE, G., *La isla desierta y otros textos*, pág. 19.

<sup>518</sup> DELEUZE, G., *El pliegue*, pág. 19.

<sup>519</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 61

diferencia máxima y al mismo tiempo menor entre ellos. Los peces se distribuyen no de manera semejante, análoga, ni idéntica, sino poblando el océano con lo que le falta: vida. No pueden abandonar ni buscar tierra, pero sí fugarse, devenir-imperceptibles dentro de la organización molar, rescatar un centímetro (aunque sólo sea uno) guardar aire en los pulmones. Crear. Conquistar espacios desconocidos y concebirlos dentro de un mismo espacio, de una misma historia, de un continuo accidente.

“A las distribuciones sedentarias de la analogía se oponen las distribuciones nómadas o las anarquías coronadas en lo unívoco. Allí sólo resuena ¡Todo es igual! y ¡Todo retorna! Pero el todo es igual y todo retorna sólo se pueden decir allí donde se alcanza la última extremidad de la diferencia. Una sola y misma voz para todo lo múltiple de mil caminos, un solo y mismo Océano para todas las gotas, un solo clamor del Ser para todos los entes. Siempre que se haya alcanzado para cada ente, para cada gota y en cada camino, el estado de exceso, es decir, la diferencia que los desplaza y los disfraza, y los hace retornar, volviéndolos sobre su extremidad móvil”<sup>520</sup>.

---

<sup>520</sup> DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, pág. 446.

## Algún día el siglo será deleuziano<sup>521</sup>

Foucault tenía razón cuando afirmaba que algún día el siglo será deleuziano<sup>522</sup>. Si la tarea del filósofo es conducir a la filosofía hasta la modernidad, hay que olvidarse de los viejos compromisos con la teología, con la vieja metafísica, con la economía, con la industria de la cultura, etc. Sólo de ese modo se puede hacer filosofía moderna – diferente- sin pudor y *en nombre propio*.

Los libros de Deleuze aportan por sí solos respuesta a la pregunta *¿qué hay de nuevo en filosofía?* De este modo, el pensamiento de Deleuze altera y alborota porque se interroga de un modo nuevo sobre lo que, hasta entonces, parecía evidente. El proceder de la filosofía no es la subsanación de problemas sino por el contrario, como en el caso de Sócrates, encontrar su ubicación, es decir, detectarlos en un plano inmanente para cuestionarlos e interpretarlos. Es por esta razón por la que la obra de Deleuze no se dirige desde unas preguntas concretas a su resolución, sino que va desde los problemas hasta las preguntas. La *genealogía* –el método nietzscheano para sacar la diferencia de allí donde yacía olvidada- nos desvela la procedencia de unas *estructuras* a las cuales estamos tan acostumbrados que ya ni siquiera las cuestionamos (los medios puestos en juego en las sociedades donde vivimos, la atribución de identidades por parte de los mecanismos de control, etc...). Deleuze y Foucault *sueñan con un intelectual destructor de esas evidencias*, pero además con un intelectual capaz de cambiar el mundo y el pensamiento al más puro estilo de la tesis undécima sobre Feuerbach: lejos de universales, lenguajes ideales o de un contexto comunicativo ideal, porque alegan que ese tipo de entidades no explican nada y que, al mismo tiempo, como dice Deleuze, tienen que ser explicadas a su vez porque, en ese tipo de discurso, el lenguaje se ve envuelto en un círculo hermenéutico del cual no puede salir y que consigue asfixiar todo el sentido.

Entonces, si la filosofía va de los problemas hasta las preguntas, si sirve de labor desnaturalizadora en favor del dismantelamiento de las evidencias, es decir, si la

---

<sup>521</sup> Cfr. QUEJIGO, B., “Gilles Deleuze y la filosofía”, TFM, UV, 2010.

<sup>522</sup> Cfr. FOUCAULT, M., DELEUZE, G., *Theatrum philosophicum*, pág. 77.

filosofía, como dice Nietzsche, tiene un papel activo, “la filosofía no contempla, no reflexiona, no comunica, aunque tenga que crear conceptos para estas acciones o pasiones. La contemplación, la reflexión, la comunicación no son disciplinas, sino máquinas para construir Universales en todas las disciplinas”<sup>523</sup>.

Es por ello que la creación de conceptos, si la tomamos como labor radical de la filosofía, es una creación singular que nos muestre la diferencia, una creación que nos permita poder llegar a pensar lo que no ha sido pensado, es decir, a poder pensar de otra manera, a introducir una nueva interpretación *impensada*. Con ello Deleuze está luchando contra la imagen tradicional de pensamiento, violentando con ello todas las estructuras y categorías de Occidente como ya hizo Nietzsche en su tiempo. Esto es, en palabras de Deleuze, la tarea de la filosofía, que no es otra cosa que “lanzar el pensamiento como una máquina de guerra lanza una piedra”<sup>524</sup>.

Deleuze le da al pensamiento el estatuto de *fiat*: lanzar una piedra o echar los dados que jamás abolen el azar del mundo como ya escribía Mallarmé. Creemos que ahora puede entenderse que el pensamiento, según Deleuze, parte de un juego y es al mismo tiempo una jugada única que antes no existía. Es por eso que al principio hablaba sobre la búsqueda continua del pensamiento, donde insisten y subsisten las nociones de diferencia, tiempo y producción de un sentido nuevo, desde donde pueden proliferar infinitos caminos que nunca llegaremos a conocer, “en una distribución nómada y no sedentaria. Cada tirada opera una distribución de singularidades, constelación. Pero en lugar de repartir un espacio cerrado en resultados fijos conforme a las hipótesis, son los resultados móviles que se reparten (...) Es el juego de los problemas y de la pregunta y no de lo categórico y lo hipotético”<sup>525</sup>.

La filosofía para Deleuze es una eterna *historia embrollada*, una historia que no se sabe muy bien dónde empieza o dónde acaba. “Es una historia formada por nudos

---

<sup>523</sup> DELEUZE, G., *¿Qué es la filosofía?*, pág.13.

<sup>524</sup> DELEUZE, G., *Diálogos*, pág. 37.

<sup>525</sup> DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, pág. 79.

que rodean esas singularidades correspondientes a un problema: unos personajes encarnan esas singularidades, y se desplazan y se redistribuyen de un problema a otro<sup>526</sup>”. Sin embargo, como advierte el propio Deleuze, que nadie se piense que es más fácil dejarlo todo sin aclarar. El hecho de que haya pasado algo, e incluso varias cosas sucesivas, simultáneas y hasta contiguas que nunca se llegarán a desmontar del todo ni a resolver, no exige menos criterio ni menos minuciosidad o precisión que otros casos. Al contrario, son casos en “los que el autor debe inventar detalladamente todo lo que hay que saber<sup>527</sup>” como hace un dramaturgo con los personajes que aparecen en la escena teatral.

---

<sup>526</sup> Ibíd., pág. 75.

<sup>527</sup> DELEUZE, G., *Mil Mesetas*, pág. 198.

*Tan sólo una pequeña obra, menor... menor.*

ANDY WARHOL

Desde la concepción de la filosofía expuesta por Gilles Deleuze y Michel Foucault, podemos trazar un recorrido que permite en el siglo XXI desarrollar lo que se ha llamado: *arte-acción* o *performance*. ¿Qué sucedería si el arte fuera anónimo, es decir, si no estuviera anclado a las firmas ni a los juicios ni a determinados espacios, sino que se abrieran como abre el arte-acción y la *performance*? ¿Qué arte resultaría de esta nueva concepción y cuál es su origen e inspiración? ¿Hay un arte sin sujeto? ¿Una política sin sujeto? ¿Una filosofía sin sujeto? ¿Ha desaparecido el sujeto y por eso han aparecido estas artes acción que hacen difícil la separación entre lo cotidiano y lo artístico?

Y es en este punto donde aparecen los pequeños personajes de la escena teatral de la filosofía que nombrábamos en “Algún día el siglo será deleuziano”, haciendo ver que las palabras de Foucault no sólo fueron proféticas sino también performativas. Así, el 17 de mayo de 1966, Bob Dylan, un hombre tranquilo, considerado el hijo de del folk norteamericano, enchufa una guitarra eléctrica cuando va a empezar a cantar “Like a rolling Stone” al mismo tiempo que un espectador le grita “Judas”<sup>529</sup>.

Este gesto *menor*, cambió la música norteamericana para siempre. De modo que este texto tratará de esos pequeños *Judas* invisibles e imperceptibles del arte que han conseguido que<sup>530</sup>, desde esos gestos que no se ven, han conseguido pese a su inmaterialidad, que el arte sea otro permitiéndonos observar la unión de arte y

---

<sup>528</sup> Esta parte se financió gracias a la Secretaría de Relaciones Exteriores de México en la Estancia de Investigación “Performance y Performatividades: la representación en el siglo XX y XXI en México”, del Instituto de Investigaciones Estéticas bajo la dirección de Elia Espinosa.

<sup>529</sup> Cfr. *No direction home*, Martin Scorsesse, 2004.

<sup>530</sup> El lema original es “que todo cambie para que nada sea diferente”.



práctica (*política menor*) a través de la performatividad tridimensional y no de la representatividad superficial de una imagen sin atmósfera propia.

¿Pero qué es una *estética menor*? La idea de una estética menor intenta rastrear la estética de toda la obra del filósofo francés Gilles Deleuze para teorizar sobre el arte actual, a partir de las ideas de diferencia menor, minoría y (n-1)<sup>531</sup>. El concepto de (n-1) nace de restar a la totalidad y al pensamiento actual capitalista del crecimiento su axiomática actual, sin embargo, no hay nada de negativo en este concepto ya que al mismo tiempo elimina la idea de Dios que durante toda la historia del pensamiento y del arte, todos los entes participaban de la idea de Dios por analogía (1) y se sumaban a ella (n+1), de modo que si restamos el 1, nos quedamos con una estética de lo imperceptible como motor del mundo, donde las revoluciones ya no participan de ningún modelo, ni el arte, ni el pensamiento, ni la política, y destaca un gesto humilde y casi invisible, que se traslada a la imagen del pensamiento y que quita al arte el monopolio de la imagen al mismo tiempo que deshace todas las categorías tradicionales: belleza, armonía, unidad, materialidad, objeto...

Como sabemos, el término estética proviene de la noción griega "*Aisthesis*", que significa "sensibilidad". Siguiendo los principios máximos de la Estética trascendental de Kant, lo sensible es todo lo dado en el espacio (forma de la exterioridad) y en el tiempo (forma de la interioridad, germen de los universales), ambos, intuiciones puras del entendimiento. Para Kant, nada puede darse fuera del tiempo y del espacio, ambos deben estar en un perpetuo equilibrio para evitar los problemas de olvido y de poder.

Lo que tratamos de buscar son *ideas interiores externas*, lo que Deleuze llama "plano de inmanencia", un saber atmosférico, una coexistencia *rumorológica* que engloba *a la vez* tiempo y espacio. Es en ese sentido en que Deleuze llama a la obra de arte "pedazo de tiempo en estado puro" donde se engloban las atmósferas espacio-tiempo. También le dará el nombre de acontecimiento (e incluso cosa-en-sí, que es un

---

<sup>531</sup> Cfr. DELEUZE, G. BENE, C., *Un manifiesto de menos*, pág. 31.

objeto nouménico –que aparece por un determinado grado de luz- pero no discursivo, es decir, no representativo.

Deleuze ya se encargó de mostrar sus reparos contra la representación, es en este punto cuando introduce la categoría estética más allá de “lo posible”, lo que él llama “lo virtual” –real sin ser actual. Ideal sin ser abstracto- y le llama a este nuevo modelo filosófico “el pensamiento sin imagen”<sup>532</sup>, porque para Deleuze la imagen no pende de la representación, sino de la luz, de los grados de luz. Lo que trata es de violentar el pensamiento hasta tal punto que se eliminen los prejuicios de la imagen dogmática del mismo y durante un tiempo –y no rápidamente ni con prisa alguna que son las categorías por excelencia del capitalismo- construyamos otra, o incluso un más allá de la imagen). Porque el arte ha sido pensado según la forma de los arquetipos, modelos, cánones, la filosofía en torno al modelo del pensamiento discursivo y la política según el marco Estado-nación. Es aquí donde Deleuze dice que el pensamiento es cinematográfico y esa es su imagen (imágenes) con movimientos, espacios, climas, luces, afectos y gestos “sacar a la imagen del cuadro” como Pacheco le decía a Velázquez en Sevilla y como más tarde diría Foucault al analizar la fragilidad de las Meninas, “tan sólo un grado menos de luz para que la imagen desaparezca”<sup>533</sup>, o tan sólo otra perspectiva, otro grado, para que veamos otra cosa completamente diferente.

Aunque nos parecen infinitamente válido los presupuestos de Deleuze y de Foucault, no podemos conformarnos con ellos, tenemos que ponerlos a la altura de nuestro presente y problematizarlos. Porque nuestro verbo ya no es el de representar o no representar, poner el presente (es decir, en las formas de la interioridad) sino que nuestro verbo es el de *performar* que involucra al mismo tiempo las formas de la interioridad y de la exterioridad. Proponemos llamar a esta variación “el giro performativo” y al mismo tiempo proponemos el concepto más castellanizado de “encarnar” o “incorporar” gestos sin espesor. Pero hay que tener cuidado, porque como bien sabía Foucault no encarnamos solamente lo que queremos, somos una

---

<sup>532</sup> Cfr. DELEUZE, G., *Diferencia y repetición*, “El pensamiento sin imagen”.

<sup>533</sup> FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, pág.32.

arqueología de estratos de poder y el poder no sólo es negativo (prohíbe, rechaza, cohié, coarta) sino que también es positivo (produce, dociliza, construye, fabrica) ciertos tipos de gestos que se encarnan no sólo en la esfera política y en formaciones discursivas, sino también en formaciones no discursivas (cuerpos, almas, lugares...) en lo que él mismo denominó, la Anatomopolítica el gesto político que encarnamos a diario en nuestras acciones más sutiles y normalizadas, más cotidianas, más habituales, más pequeñas. Este concepto me parece fundamental en el arte menor del performance porque, aunque el performance no sea simplemente “el cuerpo”, sí que propone no un nuevo cuerpo sino otros usos del cuerpo diferentes a la performatividad de la ideología.

¿Pero cómo se consigue, cómo se hace ese cuerpo sin órganos donde no hay un sujeto enteramente hecho sino partes nómadas dónde sólo importa subrayar la cotidianeidad y donde el correlato de ficción es mínimo?

Para ello, hay que utilizar un cuerpo desorganizado como mapa biográfico como un modelo en miniatura de la humanidad donde los cuerpos que también son territorios ocupados. Muchos son los artistas contemporáneos que utilizan su cuerpo para señalar la mínima barrera que existe entre el arte y la vida, ahí está Orlan y otros tantos artistas de performance como Marina Abramovic, que utilizan su propio cuerpo (podría decirse con ayuda de Foucault: *utópico*<sup>534</sup>) creando sedimentos menores y marcando de alguna manera la atmósfera de los espectadores. Y con respecto al arte expectación-espectáculo podría señalarse varias cosas relativas al performance. Por ejemplo, cuando un artista de performance irrumpe en la realidad con una de sus obras el público de alguna u otra manera, resulta afectado y aún sin saberlo, es herido en la profundidad de su alma generando una serie de mecanismos con respecto a su contemplación. Con ello quiero darle la razón a Foucault cuando señala que son los mínimos acontecimientos y las pequeñas cosas las que confeccionan nuestra vida y que hay que olvidarse de esas historias mayores y con mayúsculas que caminan

---

<sup>534</sup> Vid. FOUCAULT, M., *Las heterotopías y el cuerpo utópico*.

paralelamente de la mano con el orden exacto de las cosas que a veces ni siquiera cristalizan en obras.

¿Qué es entonces una *estética menor*? Una estética menor es ante todo un atlas. Un conjunto de mapas políticos, territoriales, afectivos, intensivos, etc. Y sobre todo de aquellos mapas que tienen en cuenta la intensidad y no reproducen universales.

¿Y qué quiere decir que ser un *arte menor*? Si una estética menor es un atlas y el Arte un clima, un arte menor es ante todo un mapa. En estos mapas hay intensidades de color que se van difuminando, nada es absolutamente diferenciado y no necesitan ser eternamente explicados, hay unas bases mínimas de significancia y lo demás, es pura intensidad. Además, no existen maneras dogmáticas de leerlos, en un mapa, se puede entrar desde diferentes partes, empezar por donde uno quiera, y terminarlo, sin más. Existe, un grado de intriga que nos obliga a reformular continuamente lo que ahí vemos, que hace que nuestro conocimiento sobre él mismo, esté continuamente moviéndose. Un mapa es una forma de representación (tiene una base mínima representativa) pero por decirlo de alguna manera, es mucho más humilde que una imagen representativa.

Un mapa, no es solamente el mapa de carreteras: un mapa es un cuerpo, una película, un performance, algunas obras pictóricas, algunas canciones y hasta algunas formas de resistencia políticas. Donde lo que nos preocupan son los procesos hasta llegar hasta ahí. Deleuze le da a los procesos el nombre de estratos y dice ¡cuidad los estratos! Y problematizar el hecho de cómo se ha llegado a formar ese mapa y no otro, esa atmósfera y no otra. De ahí que la filosofía de Deleuze sea una filosofía sobre la intriga, como considero que el arte de performance es un arte sobre la intriga que te obliga a reformularlo continuamente.

Así dice Deleuze sobre el arte, que es la creación de sensaciones: “Se pinta, se esculpe, se compone, se escribe con sensaciones. Se pintan, se esculpen, se componen, se escriben sensaciones”<sup>535</sup>.

Como sabemos, las sensaciones también son muy topográficas. Y la sensación por definición se da en un instante, de manera menor. No permanece en el tiempo, sino en su intensidad. Y la recordamos, no por la duración del tiempo, sino por su fuerza, por su vibración, vibración como movimiento también menor, no grande, ni espectacular, ni rápido. Sino un movimiento que no se mueve. Un gesto, casi imperceptible, microscópico, frágil, neurótico. Micromovimientos en materias anónimas.

Ser un arte menor no tiene que ver con su tamaño, sino con su relación frente al poder y el grado de afectar y no de ficción (recordemos el grado de afección en la comedia de Aristófanes que costó la vida a Sócrates, lo que Platón llamaba “la verdad de la ficción”).

Sin embargo, el nivel de ficción en el performance es mínimo, ínfimo, *menor* con respecto a otras artes y no pretenden alejarse de la realidad como un lugar utópico sino como otro, como doble, como simulacro de lo que existe. Si seguimos a Godard<sup>536</sup> cuando pregunta ¿qué es la fotografía? Y Contesta “la realidad y el cine es la realidad 24 veces por segundo”. Podríamos preguntar ¿Qué es el performance? Estaríamos obligados a responder que es la realidad, pero una realidad menor, sustraída de contexto pero en un contexto, acaso en ese limbo que antes hemos definido como “lo virtual (real sin ser actual, ideal sin ser abstracto”, que no está en otro mundo, en un no-where, sino en un now-here (en un aquí y en un ahora determinado) ¿Qué gesto menor encarna? un gesto menor (incluso cabría decir humilde) con respecto a otras disciplinas ya que el arte no demuestra sino que muestra elementos heterogéneos y pone en relación dos elementos a convivir pacíficamente dentro de un mismo espacio, sea cual sea su naturaleza.

---

<sup>535</sup> DELEUZE, G., GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, pág. 214.

<sup>536</sup> Vid. GODARD, J.L., *JLG por JLG*.

Menor, tampoco tiene que ver con su número de adeptos, sino de la relación de éste, una vez más, frente al poder. Es decir, las moscas son más numerosas que los hombres, pero siempre estarán en una injusta minoría. Sin embargo, ser menor o de minorías, no tiene nada que ver con lo marginal, sino con los márgenes. Lo menor sólo puede existir si existe algo mayor y de mayorías, pero no en una forma dialéctica del pensamiento tradicional y binario que se contenta con tener uno y su contrario, sino como el doble que coexiste, es más parecido a una sombra que a un otro. Mayor y menor son dos usos del poder, no dos formas opuestas. Y dos usos Y tener un doble no es lo mismo que hacer del pensamiento un árbol binario. A ese doble “impuro” Deleuze casi siempre suele darle el nombre de simulacro.

Según Deleuze, invertir el platonismo significa sacar a la luz los simulacros y afirmar su validez y sus derechos entre los iconos o las copias y no reproducir las distinciones entre esencia-apariencia.

“Para invertir el platonismo sería inútil, pues, restituir los derechos de la apariencia, devolverle solidez y sentido; sería inútil acercarle formas esenciales que le proporcionen como vértebra el concepto; no animemos a la tímida a que se mantenga erguida. No tratemos, tampoco, de recobrar el gran gesto solemne que estableció de una vez por todas la Idea inaccesible. Abramos más bien la puerta a todos estos astutos que simulan y chismean en la puerta (...) entonces entrará lo incorporal rompiendo el círculo”<sup>537</sup>.

Lo que pretende Deleuze es disparar el sentido en todas las direcciones posibles, no hacer bloques estáticos de palabras y frases, sino estar siempre en constante búsqueda de algo que está siempre burlando lo establecido en el presente y escapándose a través de las constantes líneas de fuga que se nos aparecen, desde dentro de la misma filosofía, hacia un afuera. Ese escaparse es precisamente lo que constituye lo propio de la filosofía y el entre-tiempo.

---

<sup>537</sup>FOUCAULT, M., *Theatrum philosophicum*, pág. 8.

No es el orden de un discurso el que nos lleva a conocer las Ideas y a tener un mayor entendimiento acerca de los diferentes estados de cosas, lo que nos lleva a ello es la constante búsqueda de problemas -la perpetua búsqueda del *Snark*- porque no existen cosas que se asemejen a las Ideas sino sólo simulacros: “afirmar que las Ideas son modelos y que las demás cosas participan de ellas son palabras vacías y metáforas poéticas”<sup>538</sup>. La filosofía es puro devenir, y “devenir nunca es imitar, ni hacer como, ni adaptarse a un modelo, ya sea el de la justicia o el de la verdad. Nunca hay un término del que se parta, ni al que se llegue o deba llegarse”<sup>539</sup>.

Este devenir no es meramente pasar *al otro lado del espejo*, como Alicia, sino instalarse en la barrera, deslizarse por la superficie del espejo que separa los cuerpos (causas) de los acontecimientos (efectos). Este experimento del pensamiento se instala en un entre-tiempo de los efectos y las causas que implican un sujeto sin espesor, sin cuerpo que se vuelve imperceptible, larvario. La pequeña Alicia que deviene- *que va y viene*- ya no tiene ninguna seguridad acerca de lo que significan las palabras porque en el *País de las maravillas* no existe ni un Dios ni un hombre que ponga nombre a las cosas; es como si existieran solamente consecuencias, como si las reglas fueran mandatos rebeldes imposibles de adivinar. Menos la propia Alicia, adentrada en esas profundidades esquizofrénicas, todo el mundo parece ver reglas –arbitrarias, estrambóticas y absurdas- donde no las hay. Devenir, recorrer la superficie, es ir buscando las reglas de ese juego ideal que nunca está presente, es ir detrás de *los saltos del Snark*.

Sin embargo, consiste en hacer ese arte menor, mayor, sino que sabiendo que existe esta mayoría, mantenerlo en su minoría, ejerciendo su posibilidad de resistencia, como los modos menores en la música que no son más pequeños, sino con diferente intensidad, con el acento de los gestos, comprendiendo no sólo en conceptualizaciones sino en intensidades topologizadas en sus modos, por lo que defendemos también un pensamiento topológico en contra de un pensamiento

---

<sup>538</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1997, 991a.

<sup>539</sup> DELEUZE, G., *Diálogos*, Valencia, Pre-textos, 2006, pág. 6.

universal, porque en los universales, no hay vibraciones ni intensidades, sólo hay represiones de éstas.

Si tuviéramos que definir qué significa ese esa estética menor que entraña un arte menor, podríamos definirlo brevemente como una atmósfera que implica un arte del movimiento de imágenes-acción donde se subraya el esplendor de lo cotidiano y el olvidado, donde se mezcla lo político, lo artístico y lo social. Es una especie de rumor muy difícil de definir con la tradición estética que piensa a través de imágenes y no de atmósfera, de lo que aparece y no de los grados de luz, de intensidad, de movimientos. Buscamos, ese rumor que como señala Foucault es la “historia de esas filosofías de sombra que asedian las literaturas, el arte, las ciencias, el derecho, la moral y hasta la vida cotidiana de los hombres: historia de esos tematismos seculares que no han cristalizado jamás en un sistema riguroso e individual, sino que han formado la filosofía espontánea de quienes no filosofaban. Historia no de la literatura, sino de ese rumor lateral, de esa escritura cotidiana y tan pronto borrada que no adquiere jamás el estatuto de la obra o al punto lo pierde: análisis de las sublitteraturas, de los almanaques, de las revistas y de los periódicos, de esos éxitos fugitivos, de los autores inconfesables (...) que corren anónimamente entre los hombres, en el intersticio de los grandes monumentos discursivos, deja ver el suelo deleznable sobre el que reposan. Es la disciplina de los lenguajes flotantes, de las obras informes, de los temas no ligados. Análisis de las opiniones más que del saber”<sup>540</sup>.

En definitiva, de todos esos pequeños átomos que conforman el conocimiento y que se expanden sin que nadie pueda verlos, esos grados de inmaterialidad que hemos definido al principio del escrito. Sin embargo, siguiendo los preceptos de Gilles Deleuze no basta con caer en el abismo y las profundidades, sino que para protegerse de todas esas avalanchas se necesita una extrema prudencia: “sólo necesitamos un poco de orden para protegernos del caos”<sup>541</sup>.

---

<sup>540</sup> FOUCAULT, M., *Arqueología del saber*, pág. 179.

<sup>541</sup> DELEUZE, G., GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, pág. 193.



No basta con decir que viva la diferencia, lo múltiple, los mapas, las acciones, las intervenciones, la locura, lo extremo y los abismos, sino que hay que crearlo con una extrema prudencia.

Una vez preparado el espacio teórico, podemos empezar a hablar del arte acción y del *performance* como resultado de estas nuevas concepciones de lo artístico en el pensamiento rizomático de la diferencia (menor) y ver, como esta concepción de arte logra una focalización intensificadora de lo pequeño donde no existen movimientos idénticos.

En este arte menor, del mismo modo que en esta filosofía menor, no importa el orden de los juicios ni las personas que entren en juego, en el arte acción entra desde una persona de la tercera edad que pase en ese momento por la calle, hasta un bebé. El fragmento en la *performance* igual que en el arte de la diferencia expresa su totalidad de una vez por todas (podríamos decir su sentido) que se da de golpe como en la filosofía de Deleuze y lo acogemos bajo un mismo acontecimiento. En este cruce complejo de sentido el artista de *performace* o *performer* hace ver que se toma la vida en serio y al mismo tiempo que la vida vale muy poco. Este gesto en el que no se sabe muy bien dónde empieza el arte y dónde comienza la vida, es la esencia del arte performativo. Así podemos definir la *performance* desde los siguientes puntos:

- 1- El privilegio del encuentro y la secuencia de los instantes que desinvisibiliza lo cotidiano y donde la potencia y lo potencial aflora siempre hacia un “poder ser” que siempre engendra una aporía (no salida y no lugar).
- 2- La diversidad de los impulsos iniciales para comenzar la obra en un directo inmediato donde se da un enfrentamiento entre el artista y el espectador que se encuentran como dos extraños y seguir haciendo el acto performativo por pura curiosidad del devenir del arte (no por esa curiosidad que busca asimilar el saber y registrarlo sino la curiosidad que te lleva a descubrir

alguien o algo que no existía al principio) y de ese modo, luchar contra la visión artística tradicional.

- 3- Paralelismo de *performances* donde se encuentran varios actores en una misma escena haciendo varias cosas simultáneamente, como en la vida donde el nivel de ficción resulta mínimo.
- 4- No hay idea artística, hipótesis creativa que no pudiese ser pensada sobre adquisiciones y pensada para proyectar futuros que demanda la creación de lazos no determinados por nuestras pertenencias. Podríamos decir, con ayuda del Deleuze, que el arte de performance siempre está en gerundio (creando, haciendo, moviendo... como resultado de un continuo hacer y rehacer que desdobra los actos y donde reina algo indefinible e irresoluble).
- 5- El proceso apostado no debe caer en una sola síntesis moral. La *performance* no es un arte moral sino una determinación que acontece. Como ya señalamos en un escrito anterior: la vida antes que ética es estética. En todo caso podríamos decir que la *performance* es más política que ética. Al estilo de Deleuze, cabría añadir, micropolítica.
- 6- El tiempo no es dissociable de la presencia.
- 7- La exploración de las dimensiones étnicas y culturales que escapan a una valoración habitual como líneas de fuga en la performance.
- 8- El performance es una investigación de las formas de atención. Significa desacostumbrarse y ver el desencanto del mundo para contemplar cómo el arte pertenece a la vida.
- 9- Es en el corazón de la más completa soledad donde se puede contemplar una unidad y estar juntos. Eso sucede en el arte performativo.

- 10- Mantener el performance en una ambivalencia ontológica. Es decir, no saber muy bien en qué va a devenir la representación.
- 11- La unión directa y la difícil separación entre teoría y práctica.
- 12- La distancia del lenguaje común como un déficit de interpretación y cruces externos que disimula las huellas de la repetición.
- 13- La apertura de toda posibilidad en el arte performativo donde cualquier cosa puede resultar posible para violentar al pensamiento.

Si el arte es nuestra propia vida o al menos es susceptible de que ésta pueda convertirse mediante prácticas (artísticas o no) en objeto artístico al estilo de Nietzsche, podemos decir que los grupos pioneros en el *performance* en México así lo manifiestan tanto en sus escritos como en sus instalaciones. Los grupos que señalaremos principalmente serán los que se detallan a continuación de la siguiente lista de “Historia de la *performance* en 20 minutos a través de 10 movimientos” que señalaron los expertos del *Coloquio de Arte-Acción en el Museo Nacional de Arte Reina Sofía* de Madrid este año para definir el *performance*:

- 1- Aparecer.
- 2- Recibir.
- 3- Retener.
- 4- Escapar.
- 5- Desear.
- 6- Fallar.
- 7- Llorar.
- 8- Morder.
- 9- Vaciar.
- 10- Desaparecer.

De este modo podemos atrevernos a señalar que un artista de *performance* y el *performance* mismo aparecen, recibe una serie de realidad que retiene y al mismo tiempo deja escapar ese deseo siempre fallido que nos hace llorar, morder, vaciar todo contenido empírico que, como todo, está destinado a desaparecer en su enorme esterilidad como una espléndida fatalidad.

¿No es esa la tarea de todas las artes, de la pintura hacer visible lo invisible, de la música sonoro lo insonoro, de la literatura decible lo indecible, de la escultura palpable lo impalpable, esculpiendo, sonorizando, literaturizando, pintando, el tiempo y el espacio de una manera pequeña y menor? ¿No es este un gesto de humildad absoluta donde ya no existen los grandes genios románticos ni los espíritus dominantes de una época “Vibrar la sensación, acoplar la sensación, abrir o hendir, vaciar la sensación”. No saturar el tiempo, restar siempre todo lo que suponga un elemento de poder.

Por otro lado, todas estas vibraciones e intensidades se dan en bloque, no una sino varias al mismo tiempo, por eso es tan difícil definir las, porque escapan a toda definición. La historia del pensamiento sólo ha sido capaz de pensar una categoría y después otra, en una forma sucesiva del tiempo, sin embargo, los bloques de espacios, las sensaciones encontradas, siempre han sido un conflicto, como las notas que suenan sucesivas en una flauta o un piano, era un conflicto para la historia del pensamiento, porque lo que no tiene concepto y se da por bloques, es rumorológico, no tiene un concepto sino varios que se oyen como ecos y susurros, y son atmosféricos, no crean un territorio fijo sino una atmósfera y un tiempo raro, que no surge de un día para otro sino que se crea con lentitud y esfuerzo, y además, hay que cuidarlo porque en él resuenan todo un clima (todo un saber de la gente diría Foucault) no sólo artístico sino también económico, político, social, erótico, filosófico, etc.

En principio, este espacio lleno de cosas puede parecer “el caos” irresoluble, enamorado, pero es un campo de inmanencia le llama Deleuze, ¿y qué es el campo

de inmanencia? Dice en su último texto antes de arrojarle por la ventana: *una vida...*<sup>542</sup> Así, con sus tres puntos suspensivos. Pero no una vida cualquiera, siempre una vida entre la vida y la muerte, y una vida con un poco de orden (la prudencia, la lentitud, para protegernos del caos).

Como hemos dicho, estas sensaciones, vibraciones e intensidad, se dan por bloques, por ejemplo, cuando una obra de arte trata de recuperar el pasado, se mueve por bloques-recuerdo ¿cómo podemos recordar solamente en abstracto? De ahí también la crítica que le hace Deleuze a Freud en *Mil Mesetas* en *¿Uno solo o varios lobos?* Cuando habla de que el psicoanálisis analiza por individualidades y Freud desconocía que los lobos no iban nunca solos sino en manada y en un espacio determinado y no en una representación abstracta, además, como sabemos, el performance siempre es colectivo y crea sentido sólo a través del cuerpo y fuera de un discurso, lo que lo hace un arte completamente menor que no sólo desenraiza el verbo ser sino el estar (habría que hacer una diferencia menor con estos verbos en castellano, ya que debido a las traducciones inglesas, francesas, alemanas, etc, predominantes, se nos olvida nuestra riqueza y hacemos calcos de las filosofías y artes del ser y el tiempo). Podemos además hacer un mapa topológico de todas esas intensidades, que se reflejan muy bien en el performance, no como *catarsis* sino como *catálisis*, como algo transformador de lo que ya está.

Al mismo tiempo. dice Deleuze que la obra de arte debe sacar a la luz las décimas y las centésimas de segundo, ser capaz de afirmar otro ritmo diferente al tiempo y son “pedazos de tiempo en estado puro”, es lo que Deleuze también llama el tiempo del acontecimiento (que muy relacionado con la ciencia periodística son esos pequeños gestos cotidianos de la prensa que hacen que el mundo, poco a poco, sea diferente al que es, devenga poco a poco otro). Unido está al mismo tiempo, el concepto deleuziano de “diagrama”, susceptible, también de ser recorrido geográficamente y topológicamente. El diagrama señala “momentos” de intensidades donde se debe mostrar el acento.

---

<sup>542</sup> Vid., DELEUZE, G., *La inmanencia: una vida...*

Ese minuto del mundo, ese pedazo de tiempo en estado puro es ese instante milimétrico que separa la vida de la muerte, la potencia del acto, lo macropolítico de lo micropolítico, etc., Consiste en cambiar mínimamente la perspectiva. Dice Deleuze en *Rizoma* “que por qué es tan difícil. Todo se trata de un problema de semiótica perceptiva”<sup>543</sup>. Como la mínima diferencia existente en las serigrafías de Warhol o Bacon, un mínimo detalle que hace que todo cambie, un ángulo pequeño, quizá imperceptible donde nosotros somos los que incluimos los nexos de manera infinitesimal, como Roussel (*al fuego, al juego*). Porque la realidad, si es que llega a cambiarse, se modifica muy lentamente (como del mismo modo hemos aprendido con Foucault que las *epistemes epocales*, lo que él llama el a priori histórico y yo el rumor, se genera lentamente). De ahí concuerda con el 15M de Madrid que con la mayoría de las nuevas llamadas revoluciones actuales. Su lema era (y es) “vamos despacio porque vamos lejos”.

Las pequeñas modificaciones para acabar con la noción de novedad en el arte que tiene que ver mucho, con su devaluación como mercancía dentro del capitalismo ¿No es la noción de novedad puramente un concepto capitalista? ¿No es el arte una forma de resistencia contra el mismo? La noción de novedad es parte del (n+1), intenta incluir incluso lo que se escapa, incluso lo que al principio se plantea como revolucionario. Para luchar contra esta axiomática codificante, Deleuze propone en (n-1). En un texto llamado un manifiesto de menos, un hermoso texto que tiene en relación al teatro menor de Carmelo Bene donde habla sobre la sustracción de personajes para aumentar el potencial y las posibilidades de la obra muy unido también a la parte de *Capitalismo y esquizofrenia* cuando el Marx velado de la caída tendencial de la tasa de ganancia, demuestra que el capital funciona por crisis y parches.

Recordemos qué significa eso de (n-1) para Deleuze y dónde podemos encontrarlo. La referencia a (n-1) la encontramos en *Mil Mesetas* donde habla de la

---

<sup>543</sup> DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil Mesetas*, pág. 16.

sobriedad en contra de la totalización y la axiomática del crecimiento. Todos los sistemas de pensamiento se movían axiomáticamente donde podíamos ver siempre la totalidad más lo que sobrara con la fórmula  $(n+1)$ , lo que Deleuze propone es justamente lo contrario, lo que siempre había sido excluido del pensamiento, sustraer a base de sobriedad todo lo que sobra. Así dice “en su manifiesto” (esto tiene muchas matizaciones que iremos haciendo), *Rizoma*:

“Escribid a  $n$ ,  $n-1$ , escribid con slogans. Haced rizoma y no raíz, no plantéis nunca. No sembréis, horadad. No séais ni uno ni múltiple, sed multiplicidades. Haced la línea, no el punto. La velocidad transforma el punto en línea. Sed rápidos incluso sin moveros. Línea de suerte, línea de cadera, línea de fuga. No suscitéis un general en vosotros. Nada de ideas justas, justo una idea. Tened ideas cortas. Haced mapas y no fotos ni dibujos. Sed la Pantera Rosa y que vuestros amores sean como los de la avispa y la orquídea, el gato y el babuino”<sup>544</sup>.

¿Qué es lo que podemos hacer y por qué entraña tantos peligros? Porque es muy fácil volver a caer en la identidad, en la semejanza, en los modelos, en los regímenes de signos fascistas y en reinos de los fines, en las teleologías, en las tautologías, en un dios garante de la verdad y un *yo pienso*, en lo uno, bello, verdadero y bueno.

“Pero el arte nunca es un fin, sólo es un instrumento para trazar líneas de vida, es decir, todos esos devenires reales que no se producen simplemente en el arte, todas esas líneas de fuga activas, que no consisten en huir en el arte, en refugiarse en el arte, todas esas desterritorializaciones positivas que no van a reterritorializarse en el arte, sino más bien arrastrarlo con ellas hacia un terreno de lo asignificante, de lo asubjetivo, de lo sin-rostro”<sup>545</sup>.

---

<sup>544</sup> DELEUZE, G., GUATTARI, F., *Mil Mesetas*, pág. 14.

<sup>545</sup> DELEUZE, G., *Lógica de la sensación*, pág. 35.

En cambio, Deleuze pide continua movilidad, donde se vuelve muy difícil ser yo, reconocerse, Porque yo ya no soy yo, sino que soy otro. Deleuze busca un lugar imperceptible *para el cogito de un yo disuelto*. Sí que hay ser, pero un ser de fuga en su diferencia (la diferencia tampoco es grande en Deleuze, la diferencia es también una diferencia menor).

¿Es posible la repetición en el performance si se refiere a los actos de la vida cotidiana? ¿Es posible repetir el esplendor de la costumbre desde la decodificación, la desestabilización, la alteración y la diferenciación? Desde luego, como en el espacio de la costumbre y lo cotidiano, resulta imposible mimetizar unos movimientos con otros, aunque esos movimientos sean los mismos. Por ejemplo, en el acto cotidiano “tomar un café a las 9 de la mañana de lunes a viernes”, existe una fuerza de la costumbre y unos actos que a fuerza deben ser repetidos (calentar la leche, levantarse a encender el fuego, abrir la boca para ingerir, la digestión...).

Sin embargo, existen posibilidades diferenciales: que no llevemos la misma ropa, que la leche se caliente más o menos de lo habitual... Aún así, existe una fuerza de la costumbre que las ata y hace posible que las identifiquemos como “un mismo acto”. A esto nos referíamos cuando decíamos que existía algo en el *performance* que hace que todo vibre con un solo corazón. Por esa razón, el término performativo se refiere también a los procesos mediante los cuales se instauran identidades sociales y al mismo tiempo, también a los actos fallidos que no consiguen aproximarse a la norma. Estos actos fallidos que afloran de lo inconsciente y que en el teatro (y en la vida) traicionan al individuo revelando sus más profundas intenciones.

La *performance*, tras todas estas indicaciones, resulta entonces un hacer o un rehacer que además implica autoconciencia sobre el hacer y el rehacer por parte del actor y del espectador que borra la repetición y sirve para cuestionar la normatividad en el terreno de lo social.



Sin embargo, siguiendo la línea argumental, Elvira Santamaría<sup>546</sup> reconoce que existe un *pathos* forma y una corporalidad en movimiento ligada a la tensión y la intriga ya mencionada de los actos (¿qué va a suceder? ¿Qué está sucediendo? ¿Dónde ha empezado? ¿Cómo va a acabar todo eso?) una serie de preguntas sin respuesta como en la vida cotidiana donde se da la tensión la levedad del ser a través de líneas de fuga no siempre transparentes desde el principio que seguimos por esa curiosidad en nuestro primer punto definida: para transformarnos en algo o en alguien que no estaba desde el principio, donde sólo existen desbordamientos psíquicos de sentido y el azar se intensifica y se hace dueño de todo el espacio y donde el artista se transforma y devine todo aquello que hace desestabilizando los sistemas simbólicos.

Así, Elvira sigue afirmando que el *performance* es una forma amorfa de arte que toma como escenario principal el cuerpo y el tiempo ya que en tanto seres finitos, no tenemos otra eternidad que el instante y afirma en una entrevista que a casi trece años de sus inicios en el arte-acción hay tres cosas desde las relaciones humanas y de poder que no han dejado de preocuparle y que son: el tiempo, el espacio y la presencia desde un empoderamiento del espacio donde se ve la vida en su más completa desnudez y así, una pequeña acción se liga de inmediato con una práctica política que enlaza perfectamente con las teorizaciones descritas de la filosofía de la diferencia. Así dice Deleuze que el primado de la identidad, cualquiera sea la forma en que esta sea concebida, define el mundo de la representación.

Pero el pensamiento moderno nace del fracaso de la representación, de la pérdida de las identidades y del descubrimiento de todas las fuerzas que actúan bajo la representación de lo idéntico. El mundo moderno es el de los simulacros. Un mundo en el que el hombre no sobrevive a Dios, ni la identidad del sujeto sobrevive a la de la sustancia. Todas las identidades sólo son simuladas, producidas como un "efecto" óptico, por un juego más profundo que es el de la diferencia y de la repetición. Queremos pensar la diferencia en sí misma, así como la relación entre lo diferente y lo diferente, con prescindencia de las formas de la representación que las encauzan hacia

---

<sup>546</sup> Vid. QUEJIGO, B., "Cuando el tiempo no es disociable de la presencia: Entrevista a Elvira Santamaría".

lo Mismo y las hacen pasar por lo negativo. ¿Por qué tantos peligros con la identidad, la analogía, la similitud, la semejanza y en su contrario, en la pérdida del rostro?

Lo que nos viene a decir Deleuze es que no basta con eliminar todo, con poner arriba lo que estaba abajo, con acabar con todo. “Necesitamos un poco de orden para protegernos del caos”<sup>547</sup>. Un orden mínimo de cuerpo, de significancia, de árbol y arborescencia, de identidad, de semejanza, de analogía, incluso de representación y de imagen. Porque como bien demuestra Godard en sus *Historias del cine*, aún no estamos preparados para esas únicas imágenes-luz sin ningún punto de discursividad conceptual y discurso. Es un proceso en el que estamos. Nosotros somos los encargados de realizar los propósitos de esta estética y artes *nuevos*.

---

<sup>547</sup> DELEUZE, G., GUATTARI, F., *¿Qué es la filosofía?*, pág. 194.

## **CONCLUSIONES**

**AMISTAD DEL PENSAMIENTO,  
PENSAMIENTO DE LA AMISTAD**

Se trataba de poder plantear la cuestión “entre amigos”, como una confidencia o en confianza, o bien frente al enemigo como un desafío, y al mismo tiempo llegar a ese momento, cuando todos los gatos son pardos, en el que se desconfía hasta del amigo.

Es cuando decimos: “Era eso, pero no sé si lo he dicho bien, ni si he sido bastante convincente.”

**GILLES DELEUZE**

**FÉLIX GUATTARI**

***¿Qué es la filosofía?***

## **Amistad del pensamiento, pensamiento de la amistad**

Desde el inicio de *¿Qué es la filosofía?*, de Gilles Deleuze y Félix Guattari, podemos observar –quizá mucho antes- que la amistad ha sido uno de los objetos y sujetos más importantes para poner en marcha la actividad del pensamiento, que no es una actividad puramente teórica sino performativa. Por ese motivo, la presente tesis doctoral va de la teoría de dos autores en su zona ciega hacia la práctica política, artística y performativa de la filosofía.

El presente escrito pone de manifiesto un pensamiento a dúo del que carecemos de bibliografía, puesto que no se cuentan con estudios previos sobre el tema en concreto aunque han servido de ayuda las biografías de ambos autores escritas por Macey, Dosse, Agamben y Eribon que hablan brevemente de la amistad de ambos: un pensamiento que no se reduce a lo binario sino que piensa la atmósfera del pensamiento contemporáneo sobre lo que estamos a punto de no-ser, pero que no ha sido estudiado de manera conjunta.

De ese modo recorreremos juntos las obras escritas, los textos que hemos denominado cronológicos objetivos, pues se estaba produciendo una obra conjunta – sin ser conjunta- y completa –quedando siempre incompleta por el abismo de la muerte- sobre lo que estaba sucediendo en ese momento en Francia y Europa.

Hablando en general, el tema central de la tesis será la amistad como concepto básico del pensamiento y, hablando en particular, el tema que se desarrollará será la “causa común” que une a los dos filósofos a partir del acontecimiento de Mayo del 68. Dicha causa común es la razón por la que filosofía de Gilles Deleuze y Michel Foucault pueden ser narradas paralelamente desde la importancia del concepto “amistad” filosófica e incluso, política, y que puede traducirse como la lucha contra “lo intolerable”. Esta lucha se transforma en el concepto de “resistencia” siguiendo la máxima foucaultiana: “Donde hay poder hay resistencia”, creando así nuevas formas de subjetividad y dando lugar a dos clasificaciones básicas: por un lado, la clasificación

corporal—para hacer de la vida una obra de arte- y por otro, la clasificación sociopolítica— para introducirnos a un modo de vida no fascista- y generar una nueva forma de subjetividad y comunidad desde la amistad y el arte.

Sin embargo, tras la exposición de la filosofía de lo pequeño, pasamos a hablar del acontecimiento de Mayo del 68, como unión de ambos autores, como el paso a lo intolerable. De ese modo observamos los tres ejes centrales de la presente tesis doctoral:

- 1- Explicación de las obras.
- 2- Explicación de la filosofía como sujeto de la propia filosofía.
- 3- Política.
- 4- Estética.

Así, del mismo modo que puede construirse (crearse) una forma de subjetividad (sensibilidad) micropolítica y macropolítica fascista, también puede generarse una línea de fuga artística que nos aleja de la forma de vida imperante, a la que denominamos “estética menor”, traduciendo “estética” por el término griego “aesthesis”, es decir, sensibilidad.

**ANEXO**  
**TEXTOS INÉDITOS TRADUCIDOS**

**“Michel Foucault y Gilles Deleuze quieren descubrir el verdadero rostro de Nietzsche”.**

***Dits et écrits*, 1967, nº41.**

***Le Figaro littéraire*, nº1065, 15 de septiembre de 1966, pág. 7.**

*“La edición de las obras completas de Nietzsche es un viejo proyecto. Efectivamente, desde la publicación de *La voluntad de poder*, los lectores de Nietzsche, incluyendo a su amigo, Overbeck, y de círculos poco científicos de la hermana del filósofo. Pero si la publicación se ha pospuesto hasta ahora es porque presenta dificultades abrumadoras.*

*La cantidad de textos inéditos de Nietzsche es inmensa. Se puede dividir en dos grandes partes: los escritos antes de 1884 –año de la publicación de *Zarathustra*- y por lo general las notas o borradores de los primeros libros publicados por el propio filósofo. Y los manuscritos de 1884, no publicados por Nietzsche, que incluyen muchos de los nuevos y también aquellos que Elisabeth Forster utilizó para *La voluntad de poder*.*

*Esta gran cantidad de textos inéditos es una de las explicaciones del retraso de sus obras completas. También han intervenido razones políticas. De hecho la publicación de las obras completas se había decidido en Alemania antes de la guerra. Cinco volúmenes aparecieron compuestos solamente de los primeros escritos de Nietzsche antes de la publicación de su primer libro. Sus trabajos de filología, principalmente, pero también poemas, algunos escritos catorce años sobre diversos temas: *Saint-Justo*, *la Revolución francesa*, etc.*

*¿Cómo se presenta la edición en preparación?*



*En primer lugar, un hecho paradójico: los alemanes no han participado en este gran trabajo internacional. Tres editores: un italiano, un holandés y un francés (Gallimard) tomaron la decisión de financiar el recuerdo de los manuscritos. Evidentemente, es la tarea principal. Esta constituirá una interrogación histórica de la misma naturaleza de la edición científica de los Pensamientos de Pascal. Hemos derruido una falsa arquitectura creando otra para restaurar, en lo posible, los textos según la propia perspectiva de Nietzsche.*

*Imposible, por supuesto, prejuizar el resultado de este trabajo. Existe una demanda en curso presentada por la propia hermana del filósofo, pero no se puede decir exactamente lo que hay de falsificación, si es que existe. Este trabajo será un esclarecimiento sólo a largo plazo. Pero ahora en Francia, iniciamos una primera etapa que se llevará a cabo pronto. Nosotros publicaremos las traducciones de las obras publicadas por el mismo Nietzsche.*

*Existen ya traducciones de estos libros y algunas de ellas son excelentes. Pero nos esforcaremos por homogeneizar las traducciones, no sólo según la lingüística, sino en función de los conceptos fundamentales de Nietzsche. En breve nosotros restituiremos el paisaje intelectual del filósofo. Sus libros se acompañarán de los bocetos, apuntes y borradores que les precedieron. Por tanto, cada obra tiene su volumen real y su niebla. La Gaya Ciencia, traducido por Pierre Klossowski, publicado próximamente, Aurora, Humano demasiado humano, Genealogía de la moral, etc. Posteriormente estas obras serán publicadas en la editorial Pléiade.*

*La recolección de textos ¿creará una nueva imagen del filósofo? Algunos creen que, partiendo de las declaraciones de Nietzsche a partir del Zarathustra, se habían establecido los conceptos básicos de su filosofía. Las demás obras son fundamentalmente obras polémicas. Otros sin embargo, afirman que los manuscritos póstumos marcan un nuevo giro en el pensamiento del filósofo.*

*Es imposible prejuzgar un trabajo de un trabajo en recolección. Nuestra tarea es construir un terreno de juego. En él, los historiadores de la filosofía podrán evolucionar y hacer su parte. ¡Confiemos en ellos!*

*Pero ahora ¿Cómo se define el papel de Nietzsche en la Historia de la Filosofía? ¿Es un filósofo en el sentido clásico del término? Se le acusa, particularmente, de tener un conocimiento de segunda categoría en filosofía.*

*Este último reproche es inexacto y concierne a Schopenhauer y a los filósofos griegos. Es cierto que Nietzsche tiene una formación y un conocimiento esencialmente en el campo de la filología. Muchos especialistas, sin embargo, están desconcertados por los conocimientos filológicos de Nietzsche. Es una voz inusual para un filósofo. Los textos culturales y filosóficos están transmitidos en sus manuscritos. Sus textos responden a una censura del pensamiento occidental. El modo de su discurso filosófico ha cambiado con él. Antes el discurso funcionaba con un Yo anónimo. Así, las Meditaciones metafísicas son de un carácter subjetivo. Sin embargo, el lector puede sustituir a Descartes. Imposible decir “yo” en lugar de Nietzsche. Este hecho marca todo el pensamiento occidental.*

*Sin embargo, el discurso filosófico clásico parece dominarlo. Marx y Hegel, por ejemplo ¿han tenido una influencia muy decisiva?*

*Nietzsche habló una herida en el lenguaje filosófico. A pesar de los esfuerzos de los especialistas, aún no ha sido cerrada. Ver a Heidegger obsesionado cada vez más con la obra de Nietzsche durante su escrito, igualmente podemos ver a Jaspers. Si Sartre es una excepción a esta regla es porque probablemente hace tiempo que ha dejado de filosofar.*

*Pero Heidegger acusa a Nietzsche de haber caído en las redes de la metafísica.*

*Desde del final de siglo XVII, todo filósofo importante trajo esta acusación contra sus predecesores. Comenzó con Locke. De hecho, la edad metafísica ha tenido*

*su final con Descartes. Para hacer un balance de estas acusaciones permanentes, debemos definir lo que era la filosofía después de Descartes, describir sus esfuerzos para definir en tanto que contrametafísico, en definitiva, para ser un pensamiento independiente, con su atención esencial al sujeto.*

*Nosotros vemos en su libro Las palabras y las cosas, una insurgencia contra esta tradición.*

*Sí, ahora estamos en la era del conocimiento. Se habla de una pérdida del pensamiento filosófico; juicio inspirado en conceptos obsoletos. Hoy en día existe una muy rica reflexión filosófica en un campo que no era propiamente de la reflexión filosófica. Los antropólogos, lingüistas, sociólogos y psicólogos comenten hoy actos filosóficos. El conocimiento se ha multiplicado. El problema filosófico contemporáneo es identificar el conocimiento hasta el extremo de sí mismo para definir su propio perímetro.*

*En esta concepción de la filosofía ¿cómo encaja Nietzsche?*

*Bueno, Nietzsche ha multiplicado los gestos filosóficos. El está interesado sobre todo en la literatura, en la historia, la política, etc. Él fue a buscar la filosofía a todas partes. Hay un hombre del siglo XIX que venció genialmente nuestra época.”*

**Introducción general (Gilles Deleuze y Michel Foucault) de las *Obras filosóficas completas de Nietzsche*, París, Gallimard, 1967:**

*“Los pensadores malditos se reconocen desde el exterior en tres rasgos: una obra brutalmente interrumpida, los padres abusivos que pesan sobre la publicación de los póstumos, un libro-misterio, esa cosa como “el libro” donde no se terminan de presentir los secretos.*

*La obra de Nietzsche es bruscamente interrumpida por el inicio de su demencia en 1889. Su hermana Elisabeth es la guardiana de la autoridad de la obra y de su memoria. Ella publicó un cierto número de escritos póstumos. Los críticos le reprochan no tanto ser falsificaciones (que solamente concierne a las cartas) como ser deformaciones: ella lo puso como un Nietzsche antisemita y precursor del nazismo: el AntiNietzsche por excelencia.*

\*

*Desde el punto de vista de la edición, el problema esencial es de los Nachlass tanto tiempo identificado con el proyecto de un libro que sería llamado La voluntad de poder.*

*Es posible que Nietzsche tuviera al mismo tiempo planes diversos; los proyectos de su gran libro que estaba decidido a publicar en sus obras de 1888 y, en todo caso, que concebía en su obra según las técnicas.*

*Los lectores de Nietzsche conocen las prodigiosas novedades y aportaciones a las técnicas de expresión filosófica: el fragmento voluntario (que no se confunde con la máxima), el aforismo largo, el libro santo, la composición más especial de El Anticristo*

*o Ecce Homo. El teatro, la ópera-bouffe, la música, la poesía, la parodia son presentes en la obra de Nietzsche.*

\*

*El conjunto de cuadernos manuscritos representa menos del triple de la obra publicada por Nietzsche.*

*Algunos editores sostienen que el conocimiento de estos escritos póstumos no aportará nada nuevo. De hecho, cuando un pensador como Nietzsche, un escritor como Nietzsche, presenta tantas versiones de una misma idea. Pero las notas escritas de Nietzsche presentan pensamientos que se utilizarán en libros futuros. Sería absurdo pensar que los manuscritos no presenten nada nuevo con respecto a los libros publicados. Citaremos dos ejemplos. En un cuaderno de 1975, Nietzsche estudia y critica de manera detallada un libro de Düring, *Der Werth des Lebens*. ¿Cómo pretender que la publicación integral de este cuaderno no tiene nada que ver con la formación y la significación del concepto de valor? Todo un cuaderno de 1881, concierne a El eterno retorno, y después se escribió Ecce Homo.*

*La novedad es esta libertad de acceso a los manuscritos después de su transferencia al antiguo archivo de Nietzsche al Goethe y Schiller archivo de Weimar, en la República Democrática alemana en 1950. Sobre tres puntos esenciales, nuestra lectura de Nietzsche está profundamente modificada. Con lo que se refiere a las deformaciones de Elisabeth Nietzsche y Peter Gast; que revelan los errores de fechas, fallos de lectura, las innumerables omisiones que se justifican en la edición de Nachlass. En fin, un profundo conocimiento del conjunto de inéditos.*

*M.M. Colli y Montinari han contribuido al inmenso trabajo que consiste en depurar los archivos de Weimar para editar los cuadernos en orden cronológico. (Falta párrafo).*

*La presente edición está realizada a partir de los textos manuscritos, descifrados y transcritos por M. M. Colli y Montinari. Las obras publicadas por Nietzsche son traducidas después de la última edición. El conjunto se dividirá en:*

- 1- Los escritos de juventud.*
- 2- Los estudios filológicos entre los cursos que van de 1869 a 1878.*
- 3- Todas las obras publicadas por Nietzsche después de El nacimiento de la tragedia en 1872 justo antes de La Gaya Ciencia en 1882, acompañado por fragmentos póstumos que aparentemente conciden en periodos de preparación y redacción.*
- 4- Las obras publicadas entre 1882 y 1888 (Así habló Zaratustra, Más allá del bien y del mal, La Genealogía de la moral, El caso Wagner, El crepúsculo de los ídolos, El Anticristo, Ecce Homo, Nietzsche contra Wagner, Los Dithyambes de Dionysos) y las poesías inéditas de invierno de 1882-1883 a 1888.*
- 5- El conjunto de fragmentos póstumos que son redactados entre el otoño de 1882 hasta el final.*

*A excepción de las cartas y las obras musicales, esta es una traducción de las obras completas de Nietzsche que aparecen en France en el mismo momento de una edición crítica, sobre los mismos documentos, partiendo de la lengua alemana desde una traducción italiana por la dirección de M.M. Colli y Montinari. La mayor parte de las traducciones francesas son obras conocidas. No nos olvidamos de lo que ha significado en ese siglo como tampoco de las traducciones de Charles Andler y Henri Albert.*

*Nosotros deseamos que se día llegue para aportar ideas inéditas al retorno de Nietzsche. Nosotros deseamos que las notas dejen planos múltiples, nuevos ojos y nuevas posibilidades de combinación, permutación que contengan, ahora y siempre, en materia nietzscheana, un estado inacabado del “libro por venir”.*

**“La vida: la experiencia y la ciencia”.**

***Dits et écrits*, 1985, nº361.**

***Revue de métaphysique et de morale*, nº 90 année, nº1 Canguilhem, janvier-mars, 1985, p. 3-14.**

Todo el mundo sabe que en Francia que hay pocos lógicos y demasiados historiadores de la ciencia. También se sabe que éstos últimos han ocupado un lugar considerable en la institución filosófica, enseñando o investigando. Pero lo que tal vez se conozca menos, e incluso dentro de los límites de la institución, es el lugar que han ocupado durante los últimos veinte o treinta años, justo en las fronteras de la institución, en una obra como la de G. Canguilhem. Ha habido teatro al respecto: psicoanálisis, marxismo, lingüística, etnología. Pero no nos olvidemos de un hecho que, según se quiera, depende de la sociología de los medios intelectuales franceses, del funcionamiento de las instituciones universitarias y de nuestro sistema de valores culturales: en todas las discusiones políticas o científicas en los años sesenta, el papel de la filosofía –yo no quiero decir sólo en la formación universitaria ni en los departamentos de filosofía-. Demasiado importante para muchos. Y directa o indirectamente, casi todos estos filósofos han tenido algún vínculo con la obra y los libros de G. Canguilhem.

De ahí una paradoja: este hombre, cuya obra es austera, voluntariamente bien delimitada y delicada a un dominio particular de una historia de las ciencias que, de todos modos, no es una gran disciplina, se encuentra de cierta manera presente en los debates donde se cuidó de no aparecer. Si dejamos de lado a Canguilhem no entenderemos las discusiones que algunos marxistas franceses tuvieron, tampoco lograríamos entender lo que algunos sociólogos como Bourdieu, Castel, Pasereon, ni

aquello que les inscribe fuertemente en el campo de la sociología, también extrañareos el aspecto teórico del trabajo de los psicoanalistas, particularmente los lacanianos. Además, es fácil reconocer en el debate las ideas que preceden al movimiento de 1968, que, aunque lejos, advierten los conocimientos de Canguilhem. Sin desconocer las fracturas que durante estos últimos años y desde el fin de la guerra se opusieron tanto a marxistas como a no marxistas, freudianos y no freudianos, especialistas de una disciplina y filosofía, universitarios y no universitarios, teóricos y políticos, creo que podría encontrarse otra línea que atravesara estas oposiciones. Se trata de una línea que separa una filosofía de la experiencia, del sentido y del sujeto de una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. Por un lado, unas filiaciones la de Sartre y Merleau-Ponty, por el otro la de Cavaillès, de Bachelard, de Koyré y de Canguilhem. Sin duda, esa ruptura viene de lejos y atraviesa el siglo XIX: Bergson y Poincaré, Lachelier y Couturat, Maine de Biran y Comte. Y, en todo caso, en el siglo XIX está atravesada hasta tal punto que la fenomenología se construye a partir de esta. Pronunciadas en 1929, modificadas, traducidas y publicadas un poco después, *Meditaciones cartesianas* fueron muy pronto sujetas a dos posibles lecturas: una que se dirige hacia una filosofía del sujeto, buscando radicalizar a Husserl, lo que no iba a tardar en responder a cuestiones polémicas y preguntas de Ser y Tiempo, como el artículo de Sartre sobre la “Transcendencia del ego” de 1935, la otra que se remonta a problemas fundamentales del pensamiento de Husserl, acerca de formalismo y del intuicionismo; y que será en 1938 parte central de las tesis de Cavaillès sobre *Método axiomático y formalismo* y sobre *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*. Cualesquiera que hayan sido los acercamientos y alejamientos, las interferencias e incluso las críticas, estas dos ramas fueron en Francia dos corrientes heterogéneas durante algún tiempo.

En apariencia, la segunda fue más teórica, la más orientada hacia tareas especulativas, la más alejada de las preguntas políticas inmediatas. Y sin embargo, fue la que tomó partido durante la guerra de manera más directa como la cuestión del fundamento de la racionalidad no pudiera separarse de la interrogación sobre su existencia. También ella durante los años sesenta jugó un papel importante que sostenía que la crisis no fue únicamente sobre la universalidad sino sobre el conjunto



del saber. Siguiendo su propia lógica, es posible preguntarse por qué una reflexión de este tipo se encuentra tan profundamente aunada a nuestro presente.

\*

Una de las razones principales fue esta: la historia de las ciencias se realizó dignamente por la dignidad filosófica que introdujo dentro de sus temas principales, subrepticamente y como por accidente, en la filosofía del siglo XVII. Por la primera parte, a cierta época, le corresponde un pensamiento racional no solamente de su naturaleza, de su fundamento de sus poderes y de sus derechos, de su propia geografía e historia, de su paso inmediato y de sus condiciones de ejercicio en el momento, su lugar y su actualidad. De esta cuestión que la filosofía ha hecho, de su forma en el presente y de su contexto, una interrogación esencial que es el símbolo del debate de la *Berlinische Monatsschrift* y que tiene por tema ¿Qué es la Ilustración? Cuestión a la que Mendelssohn y Kant aportaron una respuesta.

Esta cuestión aborda una cuestión que simplemente accesorio: cuestiona a la filosofía sobre su forma y la figura de su momento. Pero poco después se comprobó que esa pregunta iba un poco más allá. Durante la Ilustración la filosofía contempló la posibilidad de constituirse como una figura determinante de una época, y donde esta época devenía la forma de cierta filosofía. La filosofía podía leerse como la configuración de los rasgos de este periodo en el que surgía su figura coherente, su determinación y su forma pero además significaba una manifestación emergente de los fundamentos esenciales de la filosofía. La filosofía entonces también como un elemento más revelador de las significaciones de una época, como el contrario de una ley general a la que se fija una época. La lectura de la filosofía no como una historia general y su interpretación sino como principio diferenciador de toda sucesión histórica. De pronto la cuestión del “presente” se convirtió en filosofía en una interrogación de la que no se pudo separar: ¿En que sentido la filosofía es aquella en la que el presente revelaba un proceso histórico general y aquella filosofía en la que el punto de partida ella era misma y sus propias condiciones?

La historia se convierte en uno de los principales problemas de la filosofía. Habría que estudiar por qué la cuestión de la Ilustración, sin desaparecer jamás, tuvo unos destinos completamente diferentes en Alemania, Francia y los países anglosajones, porque aquí y allá trato temas tan diversos y de cronologías tan variadas. Se puede decir que en toda la filosofía alemana está repleta de una reflexión histórica y política sobre la sociedad (sobre el problema central de la experiencia religiosa en relación con la economía y el estado); de los poshegelianos a la escuela de Frankfurt y a Lukacs, pasando por Feurbach, Marx, Nietzsche y Max Weber, todos. En Francia, esta historia de las ciencias que sirve a la reflexión filosófica de la Ilustración está tratada por Saint-Simon, el positivismo de Comte y sus seguidores que recogen las respuestas de Mendelssohn y de Kant sobre una historia general de las sociedades. Saber y creencia, forma científica del conocimiento y contenido religioso de la representación, donde el pasaje del pre-cientificismo y científico, están contruidos por un poder racional en el fondo de una experiencia tradicional, apareciendo dentro de una historia de las ideas y las creencias, de un tipo de historia propia del conocimiento científico, originario de su racionalidad: estas son sus formas que atraviesan el positivismo por donde los debates sobre la ciencia y las discusiones sobre la ciencia medieval transmiten y anuncian la cuestión de la Ilustración en Francia. Y si la fenomenología, después de un largo periodo (falta párrafo).

Después de un siglo y medio, la historia de las ciencias entra con juegos que son fácilmente reconocibles. Las obras como las de Koyré, Bachelard, Cavaillès o Canguilhem están escritas dentro de esos dominios precisos, regionales y cronológicamente bien determinados de la historia de las ciencias, donde tienen una función importante dentro de la elaboración de la filosofía y a la vez para su respuesta a la pregunta *Qué es la Ilustración*.

Si hay que buscar alguna cosa en Francia una línea corresponde al trabajo de Koyré, Bachelard, de Cavaillès y de Canguilhem y por otro lado en la escuela de Frankfurt. Pero los estilos son bien diferentes así como la manera de relatar los asuntos tratados. Pero unos y otros poseen finalmente el mismo género de cuestiones unos sobre la memoria de Descartes y otros sobre la sombra de Lutero. Ambas

proviene de una racionalidad que cuestiona lo universal a favor de la contingencia, que afirma que su unidad no procede por tanto de modificaciones partidas como una modificación (falta texto) La historia de las ciencias en Francia y en la escuela de Frankfurt en Alemania, se han examinado en el fondo a través de una relación de autonomía de estructura a través de la historia de los dogmatismos y los despotismos, una razón, en consecuencia, que viene a librarle de ella misma.

Algunos procesos que marcan la segunda mitad del siglo XX y el corazón de los contemporáneos están en Las Luces (La Ilustración). La primera, es la importancia de la racionalidad científica y técnica en desenvolver las fuerzas productivas dentro de l juego de las decisiones políticas. La segunda, esta historia misma se concibe como una “revolución” en la que el deseo del siglo XVIII era (...) En tercer lugar, (...). Dos siglos después de su aparición, la Ilustración ha vuelto como una manera de la que Occidente toma conciencia de sus posibilidades actuales y de sus libertades, así como de una manera de interrogarse sobre sus límites y sus poderes. La razón es a la vez despotismo y luz.

En ese sentido defendemos que la historia de las ciencias tiene una forma particular donde G. Canguilhem ocupa en Francia, en los debates contemporáneos, un papel central.

\*

Por decirlo *grosso modo*, la historia de las ciencias ha sido ocupada durante mucho tiempo (preferentemente y exclusivamente) de aquellas disciplinas “nobles” que tenían su dignidad antigua en su fundación, una formación de aptitud matemática y de lugar privilegiado dentro de las ciencias positivistas.

**Traducción del texto “Aller à Madrid”.**

***Dits et écrits*, Vol. II, 1975, nº158.**

El 22 de septiembre de 1975, Costa-Gravas, Régis Debray, Michel Foucault, Jean Lacouture, el reverendo Laudouze, Claude Mauriac e Yves Montand eran expulsados de Madrid al término de una rueda de prensa al denunciar a los tribunales de excepción franquistas quienes iban a condenar al garrote vil a once militantes políticos, dos de ellos mujeres embarazadas. Yves Montand leyó un texto firmado por Aragon, François Jacob, André Malraux, Pierrer Mendès y Jean-Paul Sartre. Estas palabras fueron pronunciadas a su regreso en una rueda de prensa en el aeropuerto de Roissy.

El poder franquista y sus modos de acción han superado la simple protesta. Las peticiones ya no tienen sentido hoy porque nosotros asistimos físicamente a Madrid y leímos nuestra declaración. Queríamos oír al pueblo español a pesar de la censura. Las informaciones transmitidas de boca a oreja circulan con una extraordinaria rapidez en un país fascista. El secreto circula con extraordinaria rapidez en un país fascista.

*(Llegamos un lunes al final de la mañana, la delegación del hotel Torre en Plaza de España convocó a la prensa. Veinticinco periodistas, en su gran mayoría corresponsales extranjeros en Madrid, están presentes a las cinco cuando da comienzo en una sala del hotel).*

Yves Montand comienza a leer un texto firmado por André Malraux y otras cuatro personalidades francesas. La policía interviene al final de la lectura. Hay un gran silencio en la sala. Había algo de extraordinario en la policía y la presencia de Montand les molestó enormemente: ese hombre que encarna la imagen de “la resistencia” en

todas sus películas y que improvisadamente hallaron los policías de frente, al que reconocieron de inmediato. Fue una escena de una intensidad política extraordinaria. Fue una armada policial increíble. Había alrededor de ciento cincuenta policías. Un poco después esposan a todos los policías y les apuntan con metralletas.

Yo era el moderador y me dirigía hacia la salida pero se ejerció contra mí una gran fuerza física. Quien se subleva contra policía no tiene permitido esconderse bajo la hipocresía, debe obedecer sus órdenes. La policía debe continuar con la imagen que representa.

*(Fuertemente maniatados por la policía, los siete miembros de la delegación son liberados en un hotel. Yves Montand sale el último).*

Subió las escaleras del hotel, los policías estaban dispuestos a cargar y estaban por todos lados. Evacuaron todo el recinto. Atrás, cientos de personas contemplaban la escena. Era un poco la repetición de la escena de Z donde Lambrakis, un diputado de izquierda, es golpeado con porras. Montand, muy digno, cabeza ligeramente inclinada, sube lentamente. Ahí sentimos la presencia del fascismo. A lo lejos la gente contemplaba la escena sin mirar como si la hubieran visto cientos de veces. Tristeza, probablemente estupefacción al ver que vivía una escena real que tantas veces había interpretado como actor, como el héroe imaginario que habíamos visto en pantalla. Vieron en una película su propia realidad política. Y ese silencio...

*(Cuando se le da significado a la acción, Foucault insiste en el hecho de que – Yves Montand- no es ni un ejemplo ni un modelo).*

Queremos que desde aquí, hagan un ensayo de imaginación y un pequeño esfuerzo, para salvar a estos once militantes de la muerte. Montand, por ejemplo, sugirió a todos que estaban en Madrid o tenían amigos allí, enviaran, leyeran y firmaran el documento. Lo que vivimos allí fue más de lo que se dice de los abusos del lenguaje. Fue fascismo. Una forma superior de fascismo muy fina y muy brutal la que vivimos. Este fascismo con su pirámide de orden y contra-orden, esa mecánica de

miedo para mantener el miedo. Y luego los ojos del pueblo con la silenciosa simpatía de las personas que vieron la escena. Eso es lo característico de un fascismo superior (mayor).

## BIBLIOGRAFÍA

### Deleuze:

*Empirisme et subjectivité*. Paris : Puf, 7<sup>e</sup> éd., 2003. (1<sup>ère</sup> Éd. 1953.)

Trad. Cast. *Empirismo y subjetividad*. Por Hugo Acevedo. Barcelona : Gedisa, 4<sup>a</sup> ed. 2002.

*Nietzsche et la philosophie*. Paris : Puf, 5<sup>e</sup> éd., 2005. (1<sup>ère</sup> Éd. 1962)

Trad. Cast. *Nietzsche y la filosofía*. Por Carmen Artal. Barcelona : Anagrama, 5<sup>a</sup> ed. 1998 (1<sup>a</sup> ed. 1971).

*La Philosophie critique de Kant: Doctrine des facultés*. Paris, PUF, 1963.

Trad. Cast. *La filosofía crítica de Kant*. Por M. A Galmarini. Madrid : Cátedra, 1997.

*Proust et les signes*. Paris : Puf, 2<sup>a</sup> ed. 1998. (1<sup>a</sup> ed. 1964)

Trad. Cast. *Proust y los signos*. Por Francisco Monge. Barcelona, Anagrama, 3<sup>a</sup> ed. 1995. (1<sup>a</sup> ed. 1972).

*Le Bergsonisme*. Paris : Puf, 3<sup>e</sup> éd. 2004. (1<sup>ère</sup> Éd. 1966).

Trad. Cast. *El bergsonismo*. Por Luis Ferrero Carracedo. Madrid, Cátedra, 2<sup>a</sup> ed. 1996.

*Présentation de Sacher-Masoch. La froid et le cruel*. Paris : Minuit, 1967.

Trad. Cast. *Presentación de Sacher-Masoch. El frío y el cruel*. Por Ángel M<sup>a</sup>. García. Madrid, Taurus, 1973.

*Spinoza et le problème de l'expression.* Paris : Minuit, 1968.

Trad. Cast. *Spinoza y el problema de la expresión.* Por Horst Vogel, Barcelona : Muchnik eds. 1996.

*Différence et répétition.* Paris : Puf, 1968.

Trad. Cast. *Diferencia y repetición.* Por M. S. Delpy y H. Beccacce. Buenos Aires, Amorrortu, 2002

*Logique du sens.* Paris, Minuit, 1969.

Trad. Cast. *Lógica del sentido.* Por Miguel Morey y apéndices por Victor Molina. Barcelona, Paidós, 1ª reimpresión, 1989 (1ª ed. 1989).

[Con F. Guattari]. *L'Anti-Œdipe, Capitalisme et schizophrénie 1.* Paris, Minuit, 1973. (1<sup>ère</sup> Éd. 1972).

Trad. Cast. *El Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia I.* Por Francisco Monge. Paidós, Barcelona, 1985.

Con F. Guattari. *Kafka: Pour une littérature mineure.* Paris, Minuit, 1975.

Trad. Cast. *Kafka: Por una literatura menor.* Por Jorge Aguilar, México, Ediciones Era, 1978.

Con C. Bene. *Superpositions.* Paris, Minuit, 1979.

Con C. Parnet. *Dialogues.* Paris, Flammarion, 1996.

Trad. Cast. *Diálogos.* Por José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-textos, 1997 (1ª ed. 1980)

Con F. Guattari. *Mille plateaux, Capitalisme et schizophrénie tome 2.* Paris : Minuit, 1980.

Trad. Cast. *Mil mesetas, Capitalismo y esquizofrenia 2.* Por José Vazquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 3ª ed. 1997. 1ª. Ed. 1988.

*Spinoza: Philosophie pratique.* Paris, Minuit, 2003. (1<sup>ère</sup> Éd. 1981)

Trad. Cast. *Spinoza: Filosofía práctica*. Por Antonio Escohotado. Barcelona, Tusquets, 2001.

*Francis Bacon: Logique de la Sensation*. Paris, Éd. La Différence, 1984. (1ª éd. 1981)

Trad. Cast. *Francis Bacon: Lógica de la sensación*. Por Isidro Herrera. Madrid, Arena libros, 2002.

*Cinema-1: L'Image-mouvement*. Paris, Minuit, 1983.

Trad. Cast. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Por Irene Argoff. Barcelona, Paidós, 3ª ed. 1994.

*Cinéma-2: L'Image-temps*. Paris, Minuit, 1985.

Trad. Cast. *La imagen- tiempo*. Por Irene Argoff, Barcelona, Paidós, 1996. (1ª.ed. 1986).

*Foucault*. Paris : Minuit, 2004. (1<sup>ère</sup> Éd. 1986).

Trad. Cast. *Foucault*. Por José Vázquez Pérez. Barcelona, Paidós, 1987.

*Pericles et Verdi. La philosophie de Francois Châtelet*. París, Minuit. 1988.

Trad. Cast. *Pericles y Verdi. La Filosofía de Francois Châtelet*. Por Umbelena Larraceleta y José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 1989.

*Le Pli: Leibniz et le Baroque*. Paris, Minuit, 1988.

Trad. Cast. *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Por José Vázquez y Umbelina Larraceta. Barcelona, Paidós, 1989.

*Pourparlers*. Paris, Minuit, 2003. (1<sup>ère</sup> Éd. 1990).

Trad. Cast. *Conversaciones*. Por José Luis Pardo. Valencia, Pre-textos, 1999.

Con F. Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Minuit, 1991.

Trad. Cast. *¿Qué es la filosofía?* Por Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 5ª ed. Septiembre 1999, (1ª ed. 1993).



Con S. BECKETT. *Quad et autre pièces pour la télévision, suivi de L'Épuisé*, Paris, Editions de Minuit, 1992.

*Critique et clinique*. Paris: Editions de Minuit, 1993.

Trad. Cast. *Crítica y clínica*. Por Thomas Kauf. Anagrama, Barcelona, 1996.

*L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris, Minuit, 2002.

Trad. Cast. *La isla desierta y otros textos*. Por J. L. Pardo. Valencia, Pre-textos, 2005.

*Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris, Minuit, 2003.

#### **Foucault:**

*Maladie mentale et personnalité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954.

Traducción: *Enfermedad mental y personalidad*. Traducción de Emma Kestelboim. Barcelona, Paidós, 1984.

*Folie et Dérason. Histoire de la Folie à l'Age Classique*. París, Plon, 1961.

*Histoire de la Folie à l'Age Classique*. Paris, Gallimard, 1972. Traducción: *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols. Traducción de Juan José Utrilla. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2010.

*Introduction à l'Anthropologie de Kant*. París: Vrin, 2008.

Traducción: *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Traducción de Arien Dilon. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 2009.

*Maladie mentale et psychologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2011.

*Naissance de la Clinique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. Traducción: *El*

*Nacimiento de la clínica*. Traducción de Francisca Perujo. México D.F., Siglo Veintiuno, 2001.

*Raymond Roussel*. París: Gallimard, 1963. Traducción: *Raymond Roussel*. Traducción de Patricio Canto. México D.F., Siglo Veintiuno, 2012.

*Les Mots et les choses. Une archéologie des Sciences Humaines*. París: Gallimard, 1966.  
Traducción: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1968.

*L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969. Traducción: *La Arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Madrid: Siglo Veintiuno, 2005

*Moi Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX Siècle*. París: Gallimard-Julliard, 1973. Traducción: *Yo Pierre Rivière habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano*. Traducción de Joan Vinyoli. Barcelona, Tusquets, 1976.

*Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.  
Traducción: *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*.  
Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Madrid, Siglo Veintiuno, 2008.

*La Volonté de savoir. Histoire de la Sexualité, Tome I*. Paris: Gallimard, 1976.  
Traducción: *Historia de la Sexualidad. Vol. 1: La Voluntad de saber*.  
Traducción de Ulises Guiñazú. Madrid, Siglo Veintiuno, 2006.

*Herculine Barbin dite Alexina B*. Paris: Gallimard, 1978.  
Traducción: *Herculine Barbin llamada Alexina B*.  
Traducción de Antonio Serrano. Madrid, Talasa, 2007.

*Le désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille.* Paris, Gallimard/Julliard, 1982.

*L'Usage des Plaisirs. Histoire de la Sexualité, Tome II.* París: Gallimard, 1984.

Traducción: *Historia de la sexualidad. Vol. 2, El uso de los placeres.*

Traducción de Martí Soler. Madrid, Siglo Veintiuno, 2006.

*Le souci de soi. Histoire de la sexualité, Tome III.* París: Gallimard, 1984.

Traducción: *Historia de la sexualidad. Vol. 3: La inquietud de sí.*

Traducción de Tomás Segovia. Madrid, Siglo Veintiuno, 2006.

### **Principales cursos y conferencias de Foucault:**

*La grande étrangère : A propos de littérature.* Paris: EHESS, 2013.

Traducciones: *La gran extranjera: Para pensar la literatura.*

Traducción de Horacio Pons Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2015; *De lenguaje y literatura.* Traducción de Isidro Herrera. Barcelona, Paidós, 1996.

*L'ordre du discours.* Paris: Gallimard, 1971.

Traducción: *El orden del discurso.* Traducción de Alberto González Troyano. Barcelona, Tusquets, 2008.

*Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France (1970-1971).* Daniel Defert,

François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil Gallimard, 2011.

Traducción: *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971).* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2012.

*Théorie et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972).* Bernard E.

Harcourt, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris, Seuil

Gallimard, 2015.

*La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973).* Bernard E. Harcourt, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris, Seuil Gallimard, 2013.

*Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France (1973-1974)* . Jacques Lagrange, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil Gallimard, 2003.  
Traducción: *El poder psiquiátrico*. Curso en el Collège de France (1973-1974). Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2007.

*Les anormaux.* Cours au Collège de France (1974-1975). Valerio Marchetti, Antonella Salomoni, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil; Gallimard, 1999.  
Traducción: *Los anormales*. Curso en el Collège de France (1974-1975). Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

*Il faut défendre la société.* Cours au Collège de France (1975-1976). . Mauro Bertani, Alessandro Fontana y François Ewald, eds. Paris: Seuil/ Gallimard, 1997.  
Traducción: *Hay que defender la sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2001.

*Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France, (1977-1978).* Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana. Paris, Seuil; Gallimard, 2004.  
Traducción: *Seguridad, territorio, población*: Curso en el Collège de France (1977-1978). Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2006.

*Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, (1978-1979)* . Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris, Seuil,

Gallimard, 2004.

Traducción: *El Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978-1979). Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2007.

*Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France (1979-1980)* . Michel Senellart, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Seuil;Gallimard, 2012.

Traducción: *El gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France (1979-1980). Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2014.

*Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. . Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris, Seuil; Gallimard, 2014.

*L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College*, 1980. Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris, Vrin, 2013.

*Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*. Cours de Louvain, 1981. Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt, eds. Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2012.

*L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris, Gallimard/Seuil, 2001.  
Traducción: *Hermenéutica del sujeto*. Curso del Collège de France (1981-1982). Traducción de Horacio Pons. Madrid, Akal, 2005.

*Dire vrai sur soi-même*. Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris, Vrin, 2017.

*Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France (1982-1983). Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris, Seuil,

Gallimard, 2008.

Traducción. *El gobierno de sí y de los otros*. Curso en el Collège de France (1982-1983).

Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE, 2009.

*Discours et vérité*. Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris: Vrin, 2016.

Traducción: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Traducción de Fernando Fuentes Megías. Barcelona, Paidós/UAB, 2004.

*Qu'est-ce que la critique ?* Henri-Paul Fruchaud y Daniele Lorenzini, eds. Paris, Vrin, 2015.

Traducción: *¿Qué es la crítica ? [Crítica y Aufklärung]* . Traducción de Javier de la Higuera. Daimon, 11 (1995).

*Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France (1983-1984). Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana, eds. Paris: Gallimard/Seuil, 2009.

Traducción: *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Curso en el Collège de France (1983-1984). Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, FCE. 2011.

*Dits et écrits I*. 1954-1975. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. De Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 2001.

*Dits et écrits II*. 1976-1988. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. De Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 2001. Traducciones :

*Obras esenciales I. Entre filosofía y literatura*. Traducción de Miguel Morey. Barcelona, Paidós, 1999.

*Obras esenciales II. Estrategias del poder*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Barcelona, Paidós, 1999.

*Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica.* Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona, Paidós, 1999.

*De lenguaje y literatura.* Traducción de Isidro Herrera. Barcelona, Paidós, 1996.

*Microfísica del poder.* Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1980.

*Saber y verdad.* Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid, La Piqueta, 1985.

*¿Qué es usted profesor Foucault? Sobre la Arqueología y su método.* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

*Medicina e Historia. El pensamiento de Michel Foucault.* Organización Panamericana de la salud, Washington D. C, 1978.

*La imposible prisión: debate con Michel Foucault.* Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1982.

*Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.* Traducción de Miguel Morey. Madrid, Alianza, 2000.

*La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación.* Traducción Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. La plata, Altamira, 1999.

*El poder una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida.* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.

*El yo minimalista y otras conversaciones.* Traducción de Graciela Staps. Buenos Aires, La marca, 2003.

*La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto.* Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

Droit, Roger-Pol. Entrevistas con Michel Foucault. Traducido por Rosa Rius y Pere Salvat. Buenos Aires, Paidós, 2008.

### **Bibliografía secundaria:**

ÁBALOS, Iñaki. *La buena vida. Visita guiada a las casas de la modernidad*, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 2001.

ABBATE, Florencia y PÁEZ, Pablo. *Deleuze para principiantes*, Buenos Aires, Era Naciente, 2001.

ABRAHAM, Thomas. *El último Foucault*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2003.

----- *Pensadores bajos (Sartre / Foucault / Deleuze)*. Buenos Aires, Catálogos Editora, 1987.

ADORNO, FRANCESCO PAOLO. *Le style du philosophe: Foucault et le dire-vrai*. Paris, Kimé, 1996.

AGUIRRE, Javier. *La aporía en Aristóteles. Libros B y K 1-2 de la Metafísica*, Estudio preliminar de OÑATE, Teresa: *De camino al ser*. Madrid, Dykinson, 2007.

ALLIEZ, Eric. *Les temps capitaux. I, Récits de la conquête du temps*, Préface de Gilles Deleuze. Paris, Éditions du Cerf, 1991.

----*La Signature du monde, ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*, Paris. Cerf, 1993.

----*Deleuze, philosophie virtuelle*, Colección: Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson: Synthélabo, 1996.

ALTHUSSER, Louis. *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003.

ÁLVAREZ YÁGUEZ, Jorge. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995.

AMORÓS, Celia. ***Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad***, Valencia, Publ. Universitat de València, 1997.

ANDERSON, Perry. *Los orígenes de la postmodernidad*, Madrid, Anagrama, 2000.

ANSELL-PEARSON, Keith. *Germinal life: the difference and repetition of Deleuze*, London-New York, Routledge, 1999.



ANTONIOLI, Manola. *Deleuze et l'histoire de la philosophie ou de la philosophie comme sciene-fiction*, Paris, Kimé, 1999.

---- *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, Colección: Ouverture philosophique, Paris, Harmattan, 2003.

ARAGÜÉS, Juan Manuel. *Deleuze (1925-1995)*. Madrid, Eds. del Orto, 1998.

---- "Modernidad y postmodernidad: una falsa polémica" en *Turia: Revista cultural*, Nº 57, 2001, págs. 114-125.

---- "El pensamiento constituyente. Una crítica del marxismo dogmático", *Utopías. Nuestra bandera*, nº. 191, vol.1. 2002. pags. 207-214.

ARRIBAS, Sonia. CANO CUENCA, Germán y UGARTE TELLERÍA, Javier, eds. *Hacer vivir, dejar morir: biopolítica y capitalismo*. Madrid: CSIC, Los Libros de la Catarata, 2010.

ARTIÉRES, Philippe, y BERT, Jean-François, eds. *Un succès philosophique: l'histoire de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*. Caen; [Saint-Germain-la-Blanche-Herbe]: Presses universitaires de Caen, IMEC, 2011.

---- y Potte-Bonneville, Matthieu. *D'après Foucault : gestes, luttés, programmes*. Paris : Les prairies ordinaires, 2007.

----, Bert, Jean-François, Gros, Frédéric y Revel, Judith, eds. Cahier de L'Herne 95 : *Michel Foucault*. Paris : L'Herne, 2011.

---- *Historie de la folie à l'âge classique de Michel Foucault*. Regards critiques 1961-2001. Caen : IMEC, 2011.

---- *Les Mots et Les Choses de Michel Foucault*. Regards Critiques 1966-1968. Caen : IMEC, 2009.

---- *Surveiller et Punir de Michel Foucault*. Regards Critiques 1966-1968. Caen : IMEC, 2010.

---- *La Volonté de savoir de Michel Foucault*. Regards Critiques 1976-1979. Caen : IMEC, 2013.

AUBENQUE, Pierre. *Le problème de L'être chez Aristote*, Paris, Press Universitaires de France, 1962.

BADIOU, Alain. *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa, 2002. Trad. Tomás Fernández y Beatriz Eguibar.

- , *Deleuze, la clameur de l'être*, Paris, Hachette, 1997. Trad. Cast: *El clamor del ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997.
- BALKE, Friedrich. *Gilles Deleuze*, Frankfurt, Campus, 1998.
- BANDITER, Robert. *Michel Foucault: une histoire de la vérité*. Paris, Syros, 1985.
- BAGETTO, Luca. *Etica Della Comunicazione: Che Cos'e L'ermeneutica Filosofica*, Paravia scriptorium, 1999.
- BALIBAR, Etienne. *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1992.
- BALZER, Jens y DIECK, Martin Tom. *Salut Deleuze!* Arrache Coeur Verlag, 2000. Cómico.
- BAUDRILLARD, Jean. *Cultura y Simulacro*, Editorial Kairos, Barcelona, 1993.
- Olvidar a Foucault*. Traducción de José Vázquez. Valencia, Pre-Textos, 2001.
- BENHABIB, Seyla. *El ser y el otro en la ética contemporánea: Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona, Gedisa, 2006.
- BENJAMIN, Walter. *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*, Madrid, Taurus, 1988.
- La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago, Chile: ARCIS-LOM, 1995.
- Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*, Madrid, Taurus, 1998.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística general*, México, S. XXI., 1971.
- BERNOLD, André. *Gilles Deleuze, 18 janvier 1995*, Sils Maria, 1998.
- Soies brisées*, Hermann éditeur, 1999.
- Introduction à l'oeuvre de Gilles Deleuze*. Hermann, 2005.
- Con Richard PINHAS; Hélène BAMBERGER; Marie-Laure de DECKER: *Deleuze épars: approches et portraits*, Hermann, 2005.
- BERGSON, Henri. *OEuvres*, Édition du Centenaire és par A. Robinet, Paris, P.U.F., 1991.
- BERNAUER, James William. *Michel Foucault's force of flight: toward an ethics for thought*. Atlantic Highlands, Humanities press, 1990.

- y Rasmussen, David, eds. *The final Foucault*. The MIT Press: Cambridge-Massachussets, 1987.
- BERT, Jean-François. *Introduction à Michel Foucault*. Paris, La Découverte, 2016.
- y Elisabetta Basso, eds. *Foucault à Münsterlingen. À l'origine de l'Histoire de la folie*. Paris, EHESS, 2015.
- BEST, Steven y KELLNER, Douglas. *Postmodern Theory*, Guilford Press, 1991.
- BLANCHOT, Maurice: *La comunidad inconfesable*. Madrid, Arena libros, 1999.
- *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Valencia, Pre-textos, 1988.
- BOEHRINGER, Sandra, Daniele Lorenzini, eds. *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*. Paris, Editions Kimé, 2016.
- BOGUE, Ronald. *Deleuze and Guatari*, London, Routledge, 1989.
- *Deleuze on cinema*. New York, Routledge, 2003.
- *Deleuze on literature*. New York, Routledge, 2003.
- *Deleuze on music, painting and the arts*. New York, Routledge, 2003.
- BOULEZ, Pierre. *L'écriture du geste*, Chistian Bourgois editeur, 2002.
- BOURDIEU, Pierre: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* (1979). Madrid, Taurus. 3ª ed. 2006. 1ª ed. 1999, Trad. Mª del Carmen Ruíz.
- *La ontología política de Martin Heidegger*. (1988) Barcelona, Paidós, 1991.
- BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie* - I Antiquité et moyen age (3.vol.), II La philosophie moderne (4. vol.), Paris, Librairie Félix Alcan, 1928.
- BROSSAT, Alain. *Abécédaire Foucault*. Paris, Demopolis, 2014.
- BUCI-GLUKSMANN, Christine. *La Raison baroque. De Baudelaire à Benjamin*, Paris, Galilée, 1984.
- BUCHANAN, Ian. *A Deleuzian century?* Durham, Duke University Press, 1999.
- Con COLEBROOK, Claire: *Deleuze and feminist theory*, The Contributors, Edinburgh, The Sociological Review, cop. 2000.

- *Deleuzism: A Metacommentary*, Durham, Duke University Press, 2000.
- Con MARKS, John: *Deleuze and literature*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.
- Con SWIBODA, Marcel. *Deleuze and music*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.
- Con LAMBERT, Gregg. *Deleuze and space*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2005.
- BUFALO, Erik del: *Deleuze et Laruelle. De la schizo-analyse à la non-philosophie*, Kimé, 2003.
- BUYDENS Mireille, *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze* (préface de Gilles Deleuze), Paris, Vrin, 1990.
- CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes de la Arqueología del saber*, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.
- Castro, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*, Santiago de Chile: Lom, 2008.
- y Salinas, Adán, eds. *La actualidad de Michel Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016.
- y Joaquín Fortanet Fernández, eds. *Foucault desconocido*, Murcia, Universidad de Murcia, 2011.
- CASTRO, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana; Siglo del Hombre; Universidad Santo Tomás, 2010.
- CHATELET, François. *Crónica de las ideas perdidas* (1977). Barcelona, Mascarón, 1981. Trad. Antonio García.
- con PISIER-KOUCHNER, Evelyne. *Las concepciones políticas del Siglo XX*, (1982) Madrid, Espasa-Calpe, 1986.

CHEVALLIER, Philippe. *Michel Foucault, le pouvoir et la bataille. Un philosophe en question*. Nantes, Éd. Pleins feux, 2004.

CHIURAZZI, Gaetano. *Scrittura e tecnica. Derrida e la metafisica*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1992.

---- *Il postmoderno*, Milano, Paravia Bruno Mondadori, 2002.

---- *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.

---- *Teorías del juicio*, Madrid-México, Plaza y Valdés, 2008.

CHOMSKY, Noam. *El nuevo Orden mundial (y el viejo)*, Barcelona, Crítica, 1997, 2002.

CRESSOLE, Michel. *Deleuze*, Paris, Éditions universitaires, 1973.

COLSON, Daniel. *Pequeño léxico filosófico del anarquismo: de Proudhon a Deleuze*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

CLEMENT, Catherine ; FOUCAULT, Michel; KLOSSOWSKI, Pierre, et VUARNET, Jean-Noël: *Gilles Deleuze*. Poche, 2005.

COLEBROOK, Claire. *Gilles Deleuze*, London, Routledge, 2002.

----*Understanding Deleuze*. Collection: Cultural studies Allen & Unwin, Crows Nest, 2002.

COLOMBAT, André. *Deleuze et la littérature*, Collection: American University Studies. Series II, Romance Languages and Literature. New York, Peter Lang, 1990.

CORRADI, Enrico. *Desiderio o norma: Il bivio dell'ultima generazione nel pensiero de L'anti-Oedipe*. Milano, F. Angeli, 1979.

COULOUBARITSIS, Lambros. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998.

CRAIA, Eladio C.P. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Brasil, Ed. unioeste, Cascavel, 2002.

CUSSET, François. *French theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*. Éditions la Découverte, Paris, 2003.

DASTOOREH, Kaveh. *Le dilemme de la continuité et de la discontinuité. La diversité*

*méthodologique foucauldienne*, Saint Denis, París, 2016.

DAVID-MENARD, Monique. *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, Presses universitaires de France, 2005.

DAVISON, Arnold. *Foucault and his interlocutors*. London, The University of Chicago press, 1997.

DAVILA , Jorge y GROS, Frédéric. *Michel Foucault, lector de Kant*, Mérida- Venezuela: Universidad de los Andes; Consejo de publicaciones, 1998.

DEAN , Mitchell. *The signature of power. Sovereignty, governmentality and biopolitics*, London: Sage, 2013.

---- *Critical and effective histories: Foucault's methods and historical sociology*, London, Routledge, 1994.

De Lagasnerie, Geoffroy. *La dernière leçon de Michel Foucault*, Paris, Fayard, 2012.

---- *Curso sobre Foucault I. El saber*, Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires: Cactus, 2013.

---- *Curso sobre Foucault II. El poder*, Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2014.

---- *Curso sobre Foucault III. La subjetivación*, Traducción de Pablo Ires y Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus, 2015.

DEBORD, Guy. *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Ed. Pretextos, 1999.

DELANDA, Manuel. *Intensive science and Virtual Philosophy*, New York, Continuum, 2002.

---- *A Thousand Years of Nonlinear History*, New York, Swerve, 2000 (1997).

DELCO, Alessandro. *Filosofia della differenza, la critica del pensiero rappresentativo in Deleuze*, Locarno, Pedrazzini Edizioni, 1988.

DERRIDA, Jacques. *De la gramatologie*, Paris, Minuit, 1967.

---- *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1998.

DESCAMPS, Christian. *Quarante ans de philosophie en France: La pensée singulière - De Sartre à Deleuze*, Bordas, 2003.

DESCARTES, Rue. *Gilles Deleuze: Immanence et vie*, Paris, Puf, 2006.

DESCOMBES, Vincent. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Editions de Minuit, 1979.

- DÍAZ, Esther. *La filosofía de Michel de Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault*, Madrid, Escolar y Mayo, 2014.
- *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault 1978-1984*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Minuit, 1992. Trad. Cast. *Lo que vemos, lo que nos mira*, Buenos Aires, Bordes manantial, 1997.
- *Devant le temps*, Paris, Minuit, 2000, Trad. Cast. *Ante el tiempo*, Buenos Aires, Ariadna Hidalgo editora, 2006.
- DJABALLAH , Marc. *Kant, Foucault, and forms of experience*, New York, Routledge, 2008.
- DIAS, Sousa. *Lógica do Acontecimento. Deleuze e a Filosofia*, Porto, Edições Afrontamento, 1995.
- DOWD, Garin. *Abstract Machines: Samuel Beckett and Philosophy after Deleuze and Guattari*, Amsterdam/New York, Rodopi, 2007.
- DOSSE, François. *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004.
- *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie Croisee*, Paris. La Découverte, 2007.
- DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. México D.F, UNAM, 1988.
- DUFFY, Simon. *The logic of expressionquality, quantity, and intensity in Spinoza, Hegel, and Deleuze*. Aldershot, Hants, Ashgate Pub., 2006.
- DUE, Reidar. *Deleuze*. Cambridge, Polity Press, 2007.
- DUMONCEL, Jean-Claude: *Le symbole d'Hécate: philosophie deleuzienne et roman proustien*. Editions HYX, Paris, 1996.
- *Le pendule du docteur Deleuze: Une introduction à L'Anti-Œdipe*, Paris, Editions
- DUMM, Thomas L. *Michel Foucault and the politics of freedom*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2002.
- DURING, Simon. *Foucault and litterature: towards a genealogy of writing*. London, Routledge, 1992.

DUQUE, Félix. *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*, Madrid, Akal, 1998.

---- *Arte público y espacio político*, Madrid, Akal, 2002.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. Traducción de Thomas Kauf. Madrid, Anagrama, 2004.

---- *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Traducción de Viviana Ackerman, Buenos Aires, Nueva visión, 1995.

FAULKNER, Keith W. *Deleuze and the three syntheses of time*, New York, Peter Lang, 2006.

FAVREAU, Jen-François. *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)*. París, ENS, 2012.

FERRERO CARRACEDO, Luis. *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*. Tesis Universidad Autónoma de Madrid, 1982.

FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos. *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*. Madrid, Libertarias, 1992.

FIAT Christophe. *La ritournelle, une anti-théorie*, Les Éditions Léo Scheer, 2002.

FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant. Crítica, clínica, ética*, Buenos Aires, Herramienta, 2005.

FLAXMAN, Gregory. *The brain is the screen: Deleuze and the philosophy of cinema*, Minneapolis-London, University of Minnesota Press, 2000.

FRANCO, Luis. *Sentido y Acontecimiento: claves para la Filosofía de Gilles Deleuze*.

GABILONDO, Ángel. *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990.

GALVÁN, Gustavo. *Gilles Deleuze: ontología, pensamiento y lenguaje. Un logos problemático*, Granada, Universidad de Granada, 2007.

GALVÁN, Valentín. *De vagos y maleantes: Michel Foucault en España*. Barcelona, Virus, 2010.

GAETANO, Roberto De. *Deleuze: Pensare il cinema*, Roma Bulzoni, 1993.

---- *Il cinema secondo Gilles Deleuze*, Roma, Bulzoni, 1996.

GARCÍA HODGSON, Hernan. *Deleuze, Foucault, Lacan: una política del discurso*, Quadrata, Buenos Aires, 2005.



- GARCÍA, Raúl. *La anarquía coronada. La filosofía de Gilles Deleuze*, Buenos Aires, Colihue, 1999.
- GELAS, Bruno et MICOLET, Herve. *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007.
- GOODCHILD, Philip. *Deleuze & Guattari: an introduction to the politics of desire*, London, SAGE, 1996.
- *Gilles Deleuze and the question of philosophy*, Madison, Fairleigh Dickinson, 1996.
- GONZÁLEZ SANTOS, Fernando. *Pensar la muerte: una lectura con Gilles Deleuze a la obra de Fernando Vallejo*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2006.
- GUALANDI, Alberto. *Deleuze*. Colección Figures du Savoir Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- GODDARD, Jean-Christophe. *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, 2002.
- GOMEZ, Carlos. *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002.
- GONZALEZ, Maria Antonia. *El arte develado. Consideraciones estéticas sobre la hermenéutica de Gadamer*, Herder, Mexico, 2006.
- "Estética y hermenéutica. El problema de la referencia en el relato de ficción" (Estudios filosóficos. Revista del Instituto Superior de Filosofía de Valladolid, Vol. 54, Nº 156, 2005, pags. 313-332).
- "Apuntes para pensar la publicidad como fenómeno estético" en *Estudios filosóficos*, Revista de Filosofía del Instituto Superior de Filosofía, Valladolid. Vol. 56, Nº 161, 2007, pags. 73-88.
- GROSS, Frédéric. *Foucault y la locura*, Buenos Aires, Nueva visión, 2000.
- coord. *Foucault. El coraje de la verdad*, Traducción de Antonio Sánchez, Madrid, Arena Libros, 2010.
- y Lévy, Carlos, eds. *Foucault et la philosophie Antique*, Kimé, Paris, 2003.
- Gutting, Gary, Michel Foucault's archaeology of scientific reason, New York, Cambridge University Press, 1993.

GUATTARI, *Cartographies schizoanalytiques*, Galilée, Paris, 1989.

---- *Les trois écologies*, Galilée, Paris, 1989.

---- *Chaosmose*, Galilée, Paris, 1992.

---- con A. NEGRI. *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad*, Donostia, Hirugarren Prentsa, 1996.

---- *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*, Madrid, Traficantes de sueños, Mapas, 2004.

---- con S. ROLNIK. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid. Traficantes de sueños, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1984.

HALPERIN, David. *San Foucault. Para una hagiografía gay*, Traducción de Mariano Serrichio. Buenos Aires, Ediciones Literales, 2004.

HALLWARD, Peter. *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*. London, Verso, 2006.

HALSEY, Mark. *Deleuze and environmental damageviolence of the text*, Aldershot, Englandb Ashgate, 2006.

HALLWARD, Peter. *Out of this world Deleuze and the philosophy of creation*, London, Verso, 2006.

---- *La vie descriptible de Michel Foucault*. Paris, Cahiers de l'Unebévúe, 2011.

HAN, Béatrice. *L'Ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal*, Grenobl, Million, 1998.

HARVEY, David. *The Condition of Postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*, Oxford, Blackwell, 1990.

HARDT, Michael. *Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota press, 1995. Trad. Cast. *Gilles Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires, Paidós, 2004.

HAYDEN, Patrick: *Multiplicity and becoming: the pluralist empiricism of Gilles Deleuze*, Colección: Studies in Europe, New York, P. Lang, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*, México DF, FCE, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Parménides*, Madrid, Akal, 2005.

---- *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza, 1996.

---- *Arte y poesía*, Madrid, FCE, 1958.

---- *Conferencias y artículos*, Trad. E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994.

---- *Identidad y diferencia*, Trad. de Arturo Leyte y Helena Cortés Barcelona, Anthropos, 1990.

---- *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2002.

---- *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1964.

---- *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999.

HEME DE LACOTTE, Suzanne. *Deleuze philosophie et cinema*, Paris, L'Harmattan, 2003.

HENDRICKX Yves. *Easy writer*, Les Éditions Sils Maria, 1999.

---- *Le rire de Foucault ou le tag de Byz*, Les Éditions Sils Maria, 2000.

HEYES, Cressida J. *Self-Transformations: Foucault, ethics, and normalized bodies*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

HIGUERA, Javier de la. *Michel Foucault: la filosofía como crítica*, Granada: Comares, 1999.

HINTERMEYER, Pascal. *Foucault Post mortem en Europe*, Strasbourg, PUS, 2015.

HJELMSLEV, Louis. *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1974.

HOLLAND, Eugene W. *Deleuze and Guattari's Anti-Oedipus: Introduction to schizoanalysis*, London, Routledge, 1999.

HOLLOWAY, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, El viejo topo, 2002.

HOWIE, Gillian. *Deleuze and Spinoza: Aura of expressionism*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, New York: Palgrave, 2002.

HUISMAN, Denis. "Note sur l'article de Michel Foucault", *Revue internationale de Philosophie*.

- JAEGGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- JAMESON F. *Ensayos sobre el postmodernismo*, Buenos Aires, Ediciones Imago Mundi, 1991.
- Con ŽIŽEK, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 2000.
- *El giro cultural: escritos seleccionados sobre el posmodernismo, 1983-1998*, Buenos Aires, Manantial, 2006.
- JAEGLE, Claude. *Portrait oratoire de Gilles Deleuze aux yeux jaunes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- JAMES, Williams. *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, 2003.
- JAQUET, Chantal. *Spinoza o la prudencia*, Buenos Aires, Tinta limón, 2008.
- JARAUTA, Francisco. *Deleuze: arquitecturas contemporáneas*, Universidad Politécnica de Valencia, Valencia, 2000.
- JARQUE, Vicente. *Imagen y metáfora, La estética de Walter Benjamin*, Cuenca, Ed. Univ. Castilla La Mancha, 1992.
- JAUSS, Hans Robert. *Las transformaciones de lo moderno. Estudios sobre las etapas de la modernidad estética*, Madrid, La balsa de la medusa, Visor, 1995.
- KENDALL, Gavin. *Using Foucault's methods*, London, Sage Publications, 1999.
- KENNEDY, Barbara. *Deleuze and cinema: the aesthetics of sensation*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.
- KERSLAKE, Christian. *Deleuze and the Unconscious*, London, Continuum, 2006.
- KHALFA, Jean. *An introduction to the philosophy of Gilles Deleuze*, London, Continuum, 1999.
- KLOSSOWSKI, Pierre. *Divertimento für Gilles Deleuze*, Berlin, Merve Verlag, 2005.

- KOOPMAN, Colin. *Genealogy as critique. Foucault and the problems of modernity*, Indiana: Indiana University Press, 2013.
- LAMBERT, Gregg. *The non-philosophy of Gilles Deleuze*, New York, Continuum, 2002
- *Who's afraid of Deleuze and Guattari?* London, Continuum, 2006
- *Deleuze and Guattari's Philosophy of History*, London, Continuum, 2006.
- LANDA, Manuel de. *Intensive Science and Virtual Philosophy*, New York, Continuum, 2002.
- LANGER, Wolfgang. *Gilles Deleuze. Kritik und Immanenz*, Berlin, Parerga, 2003.
- LAPORTE, Yann. *Gilles Deleuze, le'preuve du temps*, Paris, Harmattan, 2005.
- LAPOUJADE, David. *Gilles Deleuze*, Paris, ADPF, 2003.
- LARDREAU, Guy. *L'Exercice différé de la philosophie, A l'occasion de Deleuze*, Paris, Ed. Verdier, 1999.
- LARRAURI, Maite. *El deseo según Gilles Deleuze*, Tandem, València, 2000.
- *Anarqueología: Teoría de la verdad en Michel Foucault*. Valencia: Ediciones Episteme, 1999.
- LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca y TAYLAN, Ferhat. *Marx et Foucault. Lectures, usages, confrontations*, Paris, La Découverte, 2015.
- LEBRE, Jérôme. *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine, Deleuze, Lyotard, Derrida*, Paris, Éditions Éditions Ellipses, 2002.
- LECERCLE, Jean-Jacques. *Philosophy through the Looking-Glass*, Routledge, 1994.
- *Deleuze and language*, Language, discourse, society series, Basingstoke, Palgrave Macmillan, Houndmills, 2002.
- LE BLANC, Guillaume. *La pensée Foucault*, Paris, Ellipses, 2006.
- y Terrel, Jean. *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.
- LECLERCQ, Stéfan. *Gilles Deleuze, immanence, univocité et transcendantal*, 2<sup>ed</sup>. Corregida y aumentada. Collection De nouvelles possibilités d'existence. Belgique, Sils, 2003.

LEMKE, Thomas. *Foucault, governmentality, and critique*, Boulder, Paradigm publishers, 2011.

----- *Marx y Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

LESCE, Francesco. *Un'ontologia materialista Gilles Deleuze e il XXI secolo*, Milano, Associazione Culturale Mimesis, 2004.

LORENZINI, Daniele, REVEL, Ariadne, y SFORZINI, Arianna, eds. *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013.

LORRAINE, Tamsin. *Irigaray & Deleuze: experiments in visceral philosophy*, Ithaca, Cornell University, 1999.

LUNA, Manuel. *Sujeto y lenguaje: observaciones en torno a Wittgenstein, Lacan y Deleuze*, Sevilla, Kronos, 2002

MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*, Traducción de Carmen Martínez., Madrid, Cátedra, 1995.

MACHEREY, Pierre. *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*, Traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011.

MARIETTI Pierre-François. *Deleuze*. En *Dictionnaire des philosophes*, vol. 1, PUF, 1993, pp. 753- 756.

MARKS, John. *Gilles Deleuze: Vitalism and multiplicity*, Pluto Press, Virginia, 1998.

MARRATI, Paola. *Gilles Deleuze, cinéma et philosophie*, PUF, Paris, 2003, Traducción *Gilles Deleuze cine y filosofía*, Buenos Aires, Editorial Nueva visión, 2004.

MARTIN, Jean-Clet. *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Prefacio escrito por Deleuze, Paris, Bibliothèque scientifique Payot, 1993.

MARTÍNEZ MELLADO, Susana. *Gilles Deleuze y la historia de la filosofía*, Murcia, Universidad de Murcia, 1983.

MARTÍNEZ QUINTANAR, Miguel Ángel. *Gilles Deleuze (1925-1995)*, A Coruña, Baía Edicions, 2002.

MARTÍNEZ MARTÍNEZ, Francisco José. *Ontología y diferencia: la filosofía de G. Deleuze*, Madrid, Editorial Orígenes, 1986.

- MARTIN-JONES, David. *Deleuze, Cinema and National Identity: Narrative Time in National Contexts*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2006.
- MARZOCCA, Ottavio. *Filosofia dell'incommensurabile temi e metafore oltre-euclídeas in Bachelard, Serres, Foucault, Deleuze, Virilio*, Milano, Editorial Franco Angeli, 1989.
- MASSUMI, Brian. *A user's guide to capitalism and schizofrenia: deviations from Deleuze and Guattari*, Massachusetts, MIT Press, 1992.
- MAY, Todd. *The philosophy of Foucault*, Chesham, Acumen, 2006.
- *Reconsidering difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*, Pennsylvania State University Press, 1997.
- *Gilles Deleuze, An introduction*, Cambridge University Press, 2005.
- MERQUIOR, Jose Guilherme. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*, Traducción de Stella Mastrangelo, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1988.
- MEJÍA, Jorge Mario. *De la escritura parasitaria: Nietzsche, Kafka, Deleuze, Dostoievski*, Medellín, Universidad de Antioquía, 1996.
- MENGHI, Carlo. *La società dei desideri: la legge e il moderno*. Milano, Editorial Franco Angeli, 1990.
- MENGUE, Philippe. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1997.
- *Deleuze et la question de la démocratie*, Ouverture philosophique, Paris, 2003.
- MICELI, Cristina. *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- MILLER, James. *La pasión de Michel Foucault*, Traducción de Oscar Luís Molina, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995.
- MORENO PESTAÑA, José. *Convirtiéndose en Foucault: sociogénesis de un filósofo*, Barcelona, Montesinos, 2006.
- *Foucault y la política*, Madrid, Tierra de nadie, 2011.
- MOREY, Miguel. *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983.
- *Escritos Sobre Foucault*, Madrid, Sexto Piso, 2014.
- "Prólogo", En *Diálogos sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, 1981.

-----“La Cuestión del Método”, En Michel Foucault. *Tecnologías del Yo*,  
Barcelona, Paidós, 1996.

NAVARRO CASABONA, Alberto. *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*,  
Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001.

NICHOLS, Robert. *The world of freedom: Heidegger, Foucault, and the politics of  
historical ontology*, Stanford: Stanford University Press, 2014.

NILSON, Herman. *Michel Foucault and the games of truth*, New York, St.Martin's Press,  
1998.

O' LEARY, Timothy. *Foucault: the art of ethics*, New York, Continuum, 2002.

----*Foucault and fiction: The experience book*, London, Continuum, 2009.

OLKOWSKI, Dorothea. *Gilles Deleuze and the ruin of representation*, Berkeley, University  
of California Press, 1999.

O'SULLIVAN, Simon. *Art Encounters Deleuze and Guattari: Thought Beyond  
Representation*, Palgrave Macmillan, 2006.

OTT, Michaela. *Gilles Deleuze zur Einführung*, Berlin, Taschenbuch, 2005.

OULAHBIB, Lucien. *La philosophie cannibale: La théorie du mensonge, de la mutilation,  
ou l'appropriation totalitaire chez Derrida, Deleuze, Foucault, Lyotard*, Paris, La Table  
Ronde, Mars 2006.

PALTRINIERI, Luca. *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et  
histoire*, París, Publications de la Sorbonne, 2012.

POSTER, Mark. *Foucault, el marxismo y la historia*, México D.F., Paidós, 1991.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Traducción de  
Hilda H. García, Buenos Aires, Manantial, 2007.

PARDO, Carlos González. *Searle and Foucault on truth*, Cambridge, Cambridge University  
Press, 2006.

PARDO, José Luis. *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid, Cincel, 1990.

---- *La banalidad*, Barcelona, Anagrama, 1984.

---- *La metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Barcelona,  
Montesinos, 1989.



- *Sobre los espacios pintar, escribir, pensar*, Barcelona, Edicions del Serbal, 1991.
- *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-textos, 1992.
- *La intimidad*, Valencia, Pre-Textos, 1996.
- *Estructuralismo y ciencias humanas*, Madrid, Akal, 2001.
- *La regla del juego. Sobre la dificultad de aprender filosofía*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, Círculo de Lectores. 2004.
- “El Leibniz de Deleuze y la ontología claroscuro” en *Leibniz. Analogía y expresión*. Madrid, Editorial Complutense, 1994. págs. 507-520.
- “Las tres alas. Aproximación al pensamiento de Gilles Deleuze.” *Revista de Occidente* 178 (1996), pp. 103-118.
- “Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault” en V.V.A.A. LÓPEZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo (Eds.): *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*. Madrid, Biblioteca nueva, 2000. pags. 23-84.
- PATTON, Paul. *Deleuze and the political. Thinking the political*, London, Routledge, 2000.
- y PROTEVI, John: *Between Deleuze and Derrida*. London; New York, Continuum, 2003.
- PELBART, Peter Pål. *L’image du temps chez Deleuze (O tempo não-reconcilado)*, Rio do Janeiro, Perspectiva, 1998.
- PELLEJERO, Eduardo. *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Prefacio Peter Pal Pelbart, Michoacán, México, Morelia, 2007.
- PINGEARD, Gurbert Guillaume. *Si la philosophie m’était contée*, Paris, Libro, 2000, págs. 114-121.
- PINHAS, Richard. *Les larmes de Nietzsche: Deleuze et la musique*, Préface de Maurice G. Dantec, Paris, Flammarion, 2001.
- PISTERS, Patricia. *The Matrix of visual culture: of visual culture in film theory*, Stanford, Stanford University Press, 2003.

PROTEVI, John. *Political physics: Deleuze, Derrida and the body politic*, London, New York, Athlone, 2001.

RAJCHMAN, John: *The Deleuze connections*. MIT Press, Cambridge, Mass.; London, 2000.

(Trad. Cast: *Deleuze, un mapa*. Buenos Aires, Nueva visión, 2004)

RAYMAKER, John: *Empowering philosophy and science with the art of love Lonergan and Deleuze in the light of Buddhist-Christian ethics*. Lanham, Md. : University Press of America, 2006.

RELLA, Franco: *Il Mito dell'altro: Lacan, Deleuze, Foucault*. Colección: Opuscoli marxisti. Milano, Feltrinelli, 1978.

RODOWICK, David. N.: *Gilles Deleuze's time machine*. Postcontemporary Interventions. Duke University, Durham, 1997.

RÖLLI, Marc: *Gilles Deleuze, Philosophie des transzendentalen Empirismus*. Wien, Berlin: Turia & Kant, 2003.

ROUDINESCO, Élisabeth: *Philosophes dans la tourmente*. Paris, Fayard, cop. 2005.

ROY, Kaustuv: *Teachers in nomadic spaces: Deleuze and curriculum*. New York, Peter Lang, 2003.

RUBY, Christian: *Les archipels de la différence: Foucault - Derrida - Deleuze – Lyotard*. Paris, Editions du Félin, 1990.

SALAS ABAD, Gilberto: *El concepto de pliegue en relación con el ser unívoco en G. Deleuze*. Tesis Doctoral, 2004. Dirigida por F. J. Martínez. UNED.

SANTOS, Laura Ferreira dos: *Pensar o desejo a partir de Freud, Girard e Deleuze*. Braga, Universidade do Minho, Instituto de Educação e Psicologia, Centro de Estudos em Educação e Psicologia, 1997.

SAUVAGNARGUES, Anne: *Deleuze et l'art*. Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

— *Deleuze del animal al arte*. Traducción, Irene Agoff. Madrid : Amorrortu, 2006

SCHAUB Mirjam, *Gilles Deleuze im Wunderland: Zeit- als Ereignisphilosophie*, Wilhem Fink Verlag, 2003.

— *Gilles Deleuze im Kino*. München, Wilhelm Fink. 2003.

SCHERER, René: *Regards sur Deleuze*. Paris, Kimé, D.L. 1998.

SIMONT, Juliette: *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze: les "fleurs noires" de la logique philosophique*. Paris-Montreal, L'Harmattan, 1997.

STIVALE, Charles J: *The two-fold thought of Deleuze and Guattari: intersections and animations*. New York; London, The Guilford Press, 1998.

TADEU, Tomaz: *A Filosofia de Deleuze e o currículo*. Faculdade de Artes Visuais, Coleção Desênredos (Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Artes Visuais), Goiânia (Brasil), 2004.

TARBY, Fabien: *Matérialismes d'aujourd'hui: de Deleuze à Badiou*. Paris, L'Harmattan, 2005.

THOBURN, Nicholas: *Deleuze, Marx and politics*. London, NY, Routledge, 2003.

TIMMERMANS Benoît: *Perspective: Leibniz, Whitehead, Deleuze*. Paris, Vrin, 2006.

TUDELA SANCHO, Antonio *Escrituras de la diferencia: el desplazamiento de la identidad en Deleuze y Derrida*. Madrid: Fundación Universitaria Española, D.L. 2005. TESIS

VACCARO, Gian Battista: *Deleuze e il pensiero del molteplice*. Colección: Filosofía Milano, Franco Angeli, cop. 1990.

VILLANI, Arnaud: *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, París, Belin, 1999.

WHITE, Kenneth: *Dialogue avec Deleuze : Politique, philosophie, géopoétique*. Isolato, 2007.

WILLIAMS, James: *Gilles Deleuze's "Difference and repetition": a critical introduction and guide*. Edinburgh University Press, 2003.

WINCHESTER, James J.: *Nietzsche's aesthetic turn: reading Nietzsche after Heidegger*,

- Deleuze, and Derrida*. Albany, N.Y, State University of New York Press, cop. 1994.
- ZABUNYAN, Dork: *Gilles Deleuze: Voir, parler, penser au risque du cinéma*. Paris, Pu Sorbonne Nouvelle, 2007.
- ZAMBERLIN, Mary. *Rhizosphere: Gilles Deleuze and the "Minor" American Writing of William James, W.E.B. Du Bois, Gertrude Stein, Jean Toomer, and William Faulkner*. Routledge 2006.
- ZAMBRINI, Adriana: *El Deseo nómade: una clínica del acontecimiento, desde Nietzsche, Deleuze, Guattari*. Buenos Aires, Lugar Editorial, 2000.
- ZEPKE, Stephen: *Art as abstract machine: ontology and aesthetics in Deleuze and Guattari*. New York : Routledge, 2005.
- Žižek, Slavoj: *Organs without bodies: Deleuze and consequences*. New York; London: Routledge, 2004. Trad.Cast. A. Gimeno Cuspinera. *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Valencia, Pre-textos, 2006.
- ZOURABICHVILI, François: *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. París, Puf, 1994. (trad. Cast. por Irene Argoff *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires, Amorrortu, 2004.)
- *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris, Ellipses, 2003.
- con SAUVAGNARGUERS, Anne; MARRATI, Paola: *La Philosophie de Deleuze*. Paris, Puf, 2004.